



TITLE:

「純粋さ」という戦略:ブルデュー、ヴェブレン、ゴフマンの理論を中心に(Dissertation\_全文)

AUTHOR(S):

小原, 一馬

---

CITATION:

小原, 一馬. 「純粋さ」という戦略:ブルデュー、ヴェブレン、ゴフマンの理論を中心に. 京都大学, 2001, 博士(教育学)

ISSUE DATE:

2001-07-23

URL:

<https://doi.org/10.14989/doctor.k9111>

RIGHT:

# 「純粋さ」という戦略

——ブルデュー、ヴェブレン、ゴフマンの理論を中心に——

小原一馬

(2001 年 京都大学大学院教育学研究科 博士論文)

# 目次

|  |    |
|--|----|
| <u>第一章 純粋さの戦略性とその検証の方法</u> .....               | 2  |
| 1-0 はじめに .....                                 | 2  |
| 1-1 動機による行為の説明と動機概念の拡張 .....                   | 3  |
| 1-2 ブルデューの戦略概念.....                            | 5  |
| 1-3 ハビトゥスによる実践の制御は戦略的といえるのか .....              | 7  |
| 1-4 規則と戦略（補遺） .....                            | 11 |
| <u>第二章 社会的地位の表現としての純粋さ —ブルデューとヴェブレン—</u> ..... | 16 |
| 2-1 趣味の純粋さに基づく階層構造と差異化 ① —ブルデューの理論.....        | 16 |
| 2-2 ブルデューの理論に対する対立仮説 .....                     | 19 |
| 2-3 趣味の純粋さに基づく階層構造と差異化 ② —ヴェブレンの理論.....        | 22 |
| 2-4 ブルデューのヴェブレン批判.....                         | 24 |
| 2-5 シグナル（＝ハンディキャップ）理論の前提とブルデュー、ヴェブレンの理論.....   | 28 |
| 2-6 シグナル（＝ハンディキャップ）理論の結論とブルデュー・ヴェブレンの理論.....   | 31 |
| 2-7 第二章のまとめ .....                              | 35 |
| <u>第三章 純粋さと公然の秘密</u> .....                     | 37 |
| 3-1 ヴェブレンの「製作者本能」という概念 .....                   | 38 |
| 3-2 ブルデューの理論における「秘密／隠蔽」という概念の位置づけ.....         | 39 |
| 3-3 お金をめぐる公然の秘密 .....                          | 41 |
| 3-4 ヒューマニスティックなタブーとしての公然の秘密 .....              | 43 |
| 象徴資本をめぐる公然の秘密に対するブルデューの解答（その1・搾取モデル） .....     | 44 |
| ブルデューの搾取モデルに対する反論.....                         | 46 |
| 象徴資本をめぐる公然の秘密に対するブルデューの解答（その2） .....           | 48 |
| 3-8 前節の補遺.....                                 | 51 |
| 3-9 ノンゼロサム・モデル .....                           | 54 |
| 3-10 第一の契機（対立する価値の生成・道徳的側面） .....              | 54 |
| 3-11 第二の契機（統合する価値の生成・表現媒体的側面） .....            | 57 |
| 3-12 第三の契機（並立する価値の生成・フレーム的側面） .....            | 59 |
| 3-14 第二の契機と純粋さをめぐる公然の秘密との関係.....               | 60 |
| 3-15 第三の契機と純粋さをめぐる公然の秘密との関係.....               | 62 |
| 3-16 これら三つの契機とヴェブレンの理論との関係 .....               | 64 |
| 3-17 第三章のまとめと経験実証的課題.....                      | 64 |
| <u>むすびに代えて</u> .....                           | 66 |
| <u>参考文献</u> .....                              | 68 |

## 第一章 純粋さの戦略性とその検証の方法

### 1-0 はじめに

新しい美の表現を追及するために、これまでの安定した仕事を捨て、絵画に専心没頭する芸術家がいる。演劇部引退前の最後の公演を成功させるために、夜遅くまで学校に残り、練習を重ね、ビラを刷り、文化祭の担当者と粘り強く交渉を続ける高校生たちがいる。現在のゲームマシンで可能な最高度のグラフィックを実現するために、会社に寝泊りし、休日も返上してグラフィック・ルーティーンの開発にうちこむプログラマーがいる。

語られ方によるかもしれないけれど、僕らは、彼らの話を聞いたり、その姿に接することで熱いものを感じたりする。それが校長や社長の訓話だったりしたら、反発を覚える人もいるかもしれないが、美術館でその芸術家の作品に心を動かされた後なら、素直にその感動をその画家の生き方の上にも向けるだろう。舞台を見て、それが高校生とは思えないほどのできだと感じたあとなら、練習の結果としての舞台の内容だけでなく、それが生み出された過程をも「よく頑張ったなあ」と評価したくなるだろう。あるいはまたそのグラフィック・ルーティーンの組み込まれたソフトをプレイして、格段に美しくなった映像を堪能した後なら、その開発にかけられたプログラマーの熱意もわかる気がするだろう。

これらの話に共通しているように思われるものは、無私ともいいたいくなるような何かである。僕らはそこに強烈な意志の存在をも同時に感じるのだけれど、その意志は、普遍性と呼びたいくなるような価値に突き動かされているように思える。宗教の時代であれば、神を喜ばせる地上の富を増すものとして意識されたであろう。今の目から見れば、神がそのまま普遍性をあらわしていたともいえる。それはプラトンの考えるようなアイデアの世界を、人間の共有財産とする真実追求の過程といってもよい。ローティのいう、人間の外にある「実在」としての普遍性を「真実」として鏡に映し出すそうした思想だ。その後、正義の物差しを神のものから人間のものへと取り返す道徳原理の世俗化の過程において、「普遍性」はあらたな局面を迎える。こうした人間中心主義において、人々がそこにおいて一致するという普遍性こそが、倫理的な価値を支える究極的な根拠と考えられた。それが例えばルソーのいう一般意思でありカントのいう定言命法なのだが、ルソーやカントが何を言ったか直接知らずとも、われわれはこのようにして、より普遍的な価値とそれに対立するところの個人的な価値、というような物の見方にすっかり慣れきっている。道路などの公共財に対するのと同じように、税が芸術活動や科学技術の発展のために投資されることを、その基本方針において怪しむ人はいないだろう。そしてわれわれはこうした慣習、人々の一般的な考え方のもとで、普遍的な美を追求する芸術家の生き方に感動を覚えたりする。

もっとも、ひとによって何を普遍的な価値と考えるかは変わってくるかもしれない。何かの価値の普遍性が信じられるのは、それとは対立するような価値の普遍性を信じている人々の存在をまだ知らないか、あるいは知っているのに無視しているだけのことなのかもしれない。たとえば悪魔の呼び名の語源を調べてみれば、しばしばそれは隣接する民族の神の名前だったりする (Gettings 1988=1992)。そうした民族間の交流が広がればそのままの状態ですむわけもなかろう。人の移動する距離が広がり、情報の行き来が活発になるにつれ、人々は互いの信念をぶつけあい、ときには宗教戦争にまで発展する信念の淘汰という契機を乗り越えながら、われわれが普遍的だと信じることのできる価値の領域は限定されるようになっていく。こうした世界の拡大によって、一つの特殊な価値観が普遍的なものとしてクローズアップされるに至った。それが人間中心主義の一形態でもある「個人主義」である。<sup>1</sup>

最初の例を再び今度はこの個人主義的な見方から見てみよう。その個人主義に典型的な見方からすれば、新しい美の表現を追求する芸術家の生き方に人々が感動するのは、そこで追求される美の「純粋に」個人的な性格、その独創性によっていることになる。その作品が美しいのは、別に普遍的な美を体現しているからではなく、その芸術家のかけがえのない個性を表現しているからである。作品の発展は、個人に内在的な可能性の自己実現の過程としてあり、その作品に人々が感動するのは、人々がその作品に、その芸術家の純粋な自己実現の達成を見るからである。その純粋さは、自分を取り囲むさまざまな社会的些事によって影響されることなく、自己を貫徹していることによって成立していると考えられる。<sup>2</sup>

<sup>1</sup> 個人主義の発展については、デュルケームの理論との関係で第三章で詳しく述べる。

<sup>2</sup> 個人主義とこうした誠実さの関係については Trilling 1972=1989 を参照。本稿第三章でも再び詳しく取り上げる。

このような見方は一見、最初にあげた普遍的価値の追求という見方と正反対のように見えるかもしれないが、個人主義そのものが普遍的価値だと考えることによって両者は同一のものとなる (Mead 1936=1994)。そのことは、例えばそうした芸術家の活動の背景に、ナチズムやスターリニズム、戦時下の日本の挙国一致体制といった、自由な自己表現活動の弾圧という状況を設定してみれば、いっそう見えやすくなるに違いない。学歴や所得格差、性差別など、やはり個性とは別次元にあると考えられているような社会的「圧力」も個人主義的なドラマを際立たせやすいので、人々がそうした物語を語る時にしばしば用いられる。あるいは、そこに他者との競争があるだけでもいい。優勝を目前にした力士はみな言う。「自分の相撲を取るだけです。」優勝という、他者との競争を前提としたある「不純な」事態は、個人の内面的世界に投射されることで聖別される。ハンディキャップという言葉や、英語の *mentally-challenged* などといった言葉も、人生を魂たち個々ばらばらの「競争」に仕立てあげるような呼び名と考えてよいだろう。もしたった一人での競争を「競争」と呼べるなら話ではあるが。

そうした孤独な競争を走るランナー達は、手にしたストップウォッチの刻む時だけをたよりに、周りを振り向くこともなく、ただ坦々と走りつづける。他人はどうでもいい。大事なものは自己記録を塗り替えていくことだけ。走り終わった体には、ねぎらいの言葉をかけてやろう。「よくやったね、自分」と。

### 1-1 動機による行為の説明と動機概念の拡張

さて、ここで問題となっているのは、何がなされたのかという行為の結果ではなく、その行為が何故なされたのかという、行為の背景に見出される動機である。殺人と過失致死とを隔てるのが動機であり、偽善と善行とを隔てるのが動機であるように、その行為の動機が何であったかということは、その行為の結果何が起こったのかということとは別に、我々にとりとても大きな意味を持っている。

さて、行為の動機を特定することは、「○○という動機があったから、このような行為が行われた（逆にいえば、そうした動機がなければ、そのような行為は行われなかった）」というような意味での、行為の因果的説明にあたる。ある動機が原因の一つになって、その結果その行為が起こった、ということだ。ただし行為の因果的説明が常に必ず動機を特定することにはならない。行為者にコントロールできないと考えられるような行為の外的条件は動機による因果的説明にならないからである。

このことを言い換えるなら、行為の動機による説明は、そうした外的条件の範囲においては、行為者が自由に行為を選択できることを前提としている。そして、そうした選択肢のなかで行為者にとってのぞましい行為が選択される。動機による説明は、その選択肢が行為者にとってどのようにのぞましいと思われたかを示すことにより、その行為の発生を説明する。これは『社会的行為の構造』におけるパーソンズの行為図式であり、ウェーバーの分類では目的合理的あるいは価値合理的な行為の分類にあてはまる (Parsons 1937=1974-1989), Weber 1922=1972)。ウェーバーはこれら合理的な行為以外に感情的な行為、伝統的な行為を認めているが、そうした感情的な行為、伝統的な行為を動機によって説明する場合には、動機概念を拡張せねばならない。さもなくば、積極的な必要性もなく行われた万引きの説明に「つい何となく」といった言葉が用いられたりするように、「動機は漠然としていた」ということで説明が終えられる。

さきに「殺人と過失致死とを隔てるのが動機であり、偽善と善行とを隔てるのが動機であるように」と書いたが、ここで問題になっているのは、その行為の動機の内容の違いというよりは、そもそも動機があるかどうかの違いであるといってもよいかもしれない。それは最初に挙げた芸術家、高校生、プログラマーの例においても同様で、彼らの行為が「無私」であると感じられたり「純粋」であると感じられたりするの、それが好きだという以上のはっきりした動機がないということの意味しているといってもよいだろう。

絵を書いたり、演劇の練習をしたり、プログラム開発をしたりするのに、彼らには理由がいない。理由などなくても打ち込める。僕らにはそういうふうには彼らの姿が映るから、彼らのことが「純粋」に見える。そしてそれが感動を呼び自分もかくありたいと思ひあこがれるのだろう。

一方、もしそれがはっきりした動機を伴うものと見えれば、それは「不純」ととられてしまうに違いない。たとえばコンクールで入選するという。第一回の印象派の展覧会は、権威あるコンクールの落選展であった。それはもしかしたら単なる結果としての落選であったのかもしれないが、そうした落選という事実は、既成の権威に追随することなく描きたい絵を描いたという「純粋」なありかたを連想させる。そうした純粋さに僕らはあこがれ、彼らが絵に賭けた情熱に思いを馳せる。

もっとも、好きであるという以上の理由がないとはいっても、好きであることだけで十分立派な理由

になり、動機になるともいえよう。そのとき人は意識的な計算によってではなく、感情によって動かされていると考えられる。

例えば妻の浮気現場に遭遇した夫が怒りに突き動かされて人を殺す。殺人の動機は怒りである。しかしその殺人という行為は、行為の可能な選択肢の中から、本人の自由な意志によって選ばれた、というそういう感じはしない。僕らはそうした非自由なあり方を「何かに憑りつかれた」というように表現したり、その何かを自我と区別して、es〈エス〉と呼んでみたりする。個人主義的な見方からすれば、そのes〈エス〉は個人の内側にあつて人を突き動かす欲望であり、その欲望を充足することは個人にとっても基本的には望ましい。そうした望ましさと結びつけることによって、僕らはそうした感情的な行為をも動機として理解する。このような動機という概念の拡張によって、絵を描くことに「憑りつかれた」芸術家の動機は自己実現という欲求の満足であつたり、リビドーの昇華されたかたちでの充足であつたりすることになる。そこには人を動かす無意識の欲求が考えられ、無意識の動機が考えられる。それらはもはや自由でも意図的でもない。

このような動機概念の拡張は、〈実数 only〉から〈実数 plus 虚数〉への数の概念の拡張に似ている。そうして概念を拡張することによって、数学の世界において全ての二次方程式で解が得られるようになるのと同じように、行為の解釈という世界では、より多くの行為が「動機」により説明されることになる。この数学と行為解釈図式における例で、互いに異なる性格を持つ点があるとすれば、動機に関し、無意識にまで拡張された「動機」による説明が、従来の説明図式である意識的な動機の説明としばしば相容れないという点だろう。例えば神経症的と考えられているような種々の行動がある。外出前に繰り返し行われる施錠の確認や、やはり繰り返しなされる手の洗浄。こうした行為の意識された動機は、通常の鍵掛けや食事前に手を洗うこと等と変わらないかもしれないが、動機概念の拡張によって、その「真」の動機は彼の無意識へと遡られ、表面的な動機は偽のもの、「真」の動機をむしろ隠蔽するもの、として否定される。

また動機概念は無意識といった個人の内面への拡張とは別に、価値観そのものの歴史の深層へと遡るという方向でも拡張されうる。個人において、ある価値観それ自体の根拠は、生得的で生物学的なところに見出すことも部分的には可能かもしれないが、それ以外はみな「習慣的」という以上の根拠を見出すことはできないであろう。例えば、コトバによるコミュニケーション自体にまず、コトバ以外によるコミュニケーション手段とは区別される生得的な意味があるといえるかもしれない。しかしそのコトバによるコミュニケーションが、具体的にどのコトバによって行われるかということは、単に習慣上の問題であるといえよう。ここで習慣的な根拠しかないというのは、そういう意味である。

価値合理的な行為も、その価値観の歴史的深層に踏み込めば伝統的な行為という側面をもちうる。そしてその伝統的な行為をかたちづくる習慣も、その歴史的な起源をたどれば現在とは違った価値観における動機から説明が可能なこともあろう。たとえばニーチェによるキリスト教的道徳の系譜学的分析はこうした直感によってはじめられている(Nietzsche 1885-6=1970, 1887=1940)。

ニーチェは、善悪という概念をその起源に遡れば、二つの異なる集団の二種類の異なる善悪概念にたどり着くという。それは、主人たる者あるいは武士・貴族階級の善悪概念と、奴隷達あるいは僧侶階級の善悪概念である。前者は、自分自身を範としモデルにとってそれを善の基準となし、自分とは異なる一般の庶民を「哀れむべき存在」という意味で「悪」とする。武士・貴族階級の善悪判断は基本的に自己肯定であり、快いものがあるがままに承認したものである。一方、奴隷階級ないし僧侶階級の善悪概念は、武士・貴族階級の善悪概念をいったん受け入れ、武士・貴族階級の優位をいったん認めた上で、そうした優位性に反発し、復讐の意味をこめて、それを逆転する。主人や武士・貴族階級が良いとするものを、恨みを込めて否定するのである。奴隷階級ないし僧侶階級の善悪概念は、このような二次的で間接的な特徴をもつ。ニーチェはキリスト教の「後のものが前になり、前のものが後になる」「右の頬を打たれたら、左の頬を出せ」「十字架にかけられた神」というような発想はみな、その道徳が後者の奴隷・僧侶階級の善悪概念を前身とするものの証とみなす。すなわちそれがルサンチマン(反感)の感情を源流とするものだという。

ニーチェのこのような批判自体に、その時点において絶大なる権力を誇ったキリスト教に対する羨望と反発のルサンチマンの感情が感じられるかもしれない。しかしニーチェにしても、彼と同時代のキリスト者が奴隷的なルサンチマン感情を現在も意識的に感じつつキリスト教を信仰しているということを主張しているわけではない。彼らの意識的な意図がどうあるかに関わらず、彼らの従う道徳がもともと

ルサンチマンに起源をもっていることを示すのみである。ニーチェはそうしたことを前提として、行為の動機による評価という、これまで述べてきた「道徳的なものの見方」そのものを否定する。ニーチェ自身の言葉を見てみよう。

人間の歴史の最も長い時代を通じて、ある行為の価値と無価値はその結果から導来せられた。その際、行為それ自体もその由来も問題とならなかった。～しかるに最後の一万年の間に、地上の二、三の平地において～もはや行為の結果ではなく、むしろその由来が行為の価値を決定させるようになった。

～ある行為の由来は、極めて明確な意味である意図から由来するものとして解釈され、ある行為の価値はその意図のうちに存している、という信仰において一致が見られるようになったのである。～しかし我々は今日、人間の自省と沈思とによって、もう一度、価値の逆転と根本的変異を決意すべき必然性に到達しているのだとは言えまいか。～今日では少なくとも我々不道徳者たちの間では、行為における非意図的なもののうちにこそ行為の決定的な価値が存するのではないか (Nietzsche 1885-6=1970:57-58)。

このようなニーチェの言葉に関わらず、それから一世紀後の今日においても、「道徳」はその力を失っておらず、私たちは行為をその意図によって評価しつづけている。もちろん私たちの大半は所詮、奴隷階級出身の庶民なのだからニーチェから見てもそれは当然のことなのかもしれない。「自分のためでなく」「他人のために」という感情もその魅力を保ったままだ。ただし個人主義は「自分のため」であることすら、それ即「他人のため」となるパラドキシカルな普遍的意義をもつように変えてしまったが。

とはいえニーチェのこうした考察が、私たちの行為の動機や意図についての見方を部分的にせよ塗り替えたというのも事実である。

ニーチェによるキリスト教道徳の分析は、一方で現在の行為を現在における意識的な意図によってではなく、そうした行為の習慣を作り上げた過去における意図によって説明を試みるものであり、他方、過去の動機はその当時その人のおかれていた社会的地位によって説明された。人々は社会的地位によって価値観を形成し、その価値観によって行為する、というモデルである。その価値観の形成は、メタ的な価値観を満足させる心理的合理化を前提としている。その心理的合理化とは、フェスティンガーの認知的不協和の理論や、イソップ童話の「すっぱいぶどう」の話と同質のものである。

ニーチェがその議論の中で暗黙のうちに前提としているのは、「自分が他者よりも優位にあるものとみなすことのできる価値観を、自分の価値観として採用しよう」というメタ価値観である。こうしたメタ的動機と客観的な社会的地位とを前提とすれば、純粋に論理的な推論により、その「客観的な」社会的地位の体系をそのまま承認する者と、それを逆転しようとする者とがあらわれるはずだといえる。これをメタ価値観による価値観の合理的選択理論と呼んでもよいだろう。そして、もしこうしたモデルで過去の動機と行為を説明できるのであれば、同じように現在の動機と行為についてもやはり説明可能なのである。つまり、必要に応じては「客観的な」社会状態の認知をゆがめてまでも、とにかく自尊心を満足させようというようなメタ的価値観によって、現在の意識的動機をも解釈するのである。

このようなニーチェの理論もやはり動機概念の拡張であると考えられる。人が、行為の可能な選択肢の中から、その価値観にのっとってもっとも望ましい行為を選択する。そうした行為モデルが動機による行為の説明であるとすれば、この行為モデルをメタ価値観による価値観の選択にまで広げたのがニーチェのモデルであったといつてよい。

## 1-2 ブルデューの戦略概念

では三度最初の例に戻ろう。こうした彼らの姿が私たちに感動を与えるのは、彼らの動機の純粋さとその普遍性によってであった。ではその動機を導いたのは何だったのか？ 人がそのように問いたくなくても不思議はないだろう。動機概念を拡張すれば、それをメタ的な動機によって説明できるかもしれない。

ここで、別々の動機に導かれた同じ行為を考えてみよう。例えばただ絵を純粋に描きたくてその絵を描くことと、絵を描くことで誰かを見返したいという理由で絵を描くこと。

この二つの行為が仮に「同じ絵を完成させる」という結果に終わつたとすれば、それは同じ結論を導いたという意味で同じ行為と呼ぶこともできるかもしれない。しかし動機の違いが社会的に別々の結果をもたらすのであれば、完成した絵そのものは同じであっても、結果が全く同じとはいえない。その意味でそれらは「同じ行為」とはいえない、という考え方もありえる。つまり、人々がその人の動機をどのように見てとるかということが、尊敬されたりや軽蔑されたりという別々の結果をもたらすのであれば、そこでは二つの異なった行為がなされたと考えてもよいことになるのである。それは社会的に尊敬される行為と軽蔑される行為である。

こうした別々の結果をもたらす行為が、メタ的な動機によって無意識のうちにコントロールされている、という考え方は魅力的にうつる。そのメタ的な動機とはいふまでもなく、他者からの尊敬を得ることである。

場合によっては、「コンクールに入選すること」というように、他者から尊敬されるということを意識的に目指したほうが戦略上適切な場合もあるだろうし、また場合によっては、これまで見てきた例のように、そうしたことを意識せず、「無意識的に」それを目指したほうがより戦略的に有利である場合もあるだろう。こうした二つの選択肢が存在するとき、どちらをとるか、ということが無意識的に測られる。メタ的動機に基づいた無意識的戦略判断に従い、人はより望ましい「動機」を無意識的に設定して、その「動機」に基づき、あるいはその「動機」とともに人は行動を行う。

そのように人の行動を見ることができるかもしれない。

フランスの社会学者、ピエール・ブルデューは、社会的に意味のある全ての行為の背景にこうしたメタ的な動機が存在する、という。いま「行為」と書いたが、なんとなしに行われるような行動も含むがゆえ、「行為」というよりは、英語のpractice、フランス語のpratiqueという言葉がより適切であろう。とにかく、人の成すこと全てである。これを本稿ではとりあえず「実践」と呼ぶ。<sup>3</sup> 人々の実践(pratique)は上記のような「他者から尊敬される」という無意識的戦略によって導かれている、とブルデューは考える。人の中であって、その戦略的導きの根源となるもの、これをブルデューは*habitus* (ハビトゥス/習慣) と呼ぶ。ブルデューは次のように述べている。

個人や家庭は、無意識的にせよ意識的にせよ、現象的にきわめて異なる多様な実践を通して自分の資産(=資本)を保持しあるいは増大させ、またそれと連関して、階級の関係構造における自らの位置を維持しあるいは向上させようとするのであるが、再生産の戦略とはこうした実践の総体であって、それらは同一の統一・生成原理(=ハビトゥス)の所産であるがゆえにそうしたものとして機能しかつ変容するひとつのシステムをかたちづくっている(Bourdieu 1979=1990: (I) 199 括弧内引用者)<sup>4</sup>

<sup>3</sup> ブルデューのキータームである“pratique”という概念は『ディスタンクシオン』(Bourdieu 1979=1990)の翻訳者石井洋二郎が「慣習行動」と訳しているように、歴史の中で人々の身体に沈殿した「性向・身の構え disposition」としての「習慣 *habitus*」が産み出す行動を指している。それを「実践」という言葉で訳すことは、石井がいうように「主体の意思的行動」を思わせるかもしれないが、他に良い訳語がないため、本稿ではこの語を用いるか、あるいはより多くの場合プラティークというカタカナ語も用いることにする。本稿では特に但し書きをつけない限り、実践という語は“pratique”(ないしはその英語表現 “practice”)を意味しており、「主体の意思的行動」というニュアンスを一切持たないと考えていただきたい。性向(disposition)についても同様である。*Habitus*に関しては、ハビトゥスというカタカナ語がすでに定着しているのでそれを採用することとする。

ところで、これら “pratique”, “disposition”, “*habitus*” といった語のブルデューの語法は、ヨーロッパの理論的伝統のなかでは、決して特異なわけではない。行為を実践として捉えるような見方に関しては Schatzki (1996, 1997) が詳しい。性向に関しては Bouveresse (1999) を参照。*Habitus* に関しては、習慣(habit)という、より日常的な概念との関係で位置付けることができる。それについては Camic (1987) を参照。習慣(habit)という概念は後に見るヴェブレンのキータームとなる。

<sup>4</sup> この引用で資産ないし資本という概念が出てくるが、戦略という概念との関係でこれらをどのように設定すべきか、ということがとても大きな問題となってくる。それについてはまた後述しよう。



本稿では、ブルデューのこの戦略概念について検討していく。

ブルデューの考えによれば、人々は別に「純粋」であるわけではない。単に無意識的なレベルでも、自分の利益を追求することができるだけだ。むしろ純粋になりきることによって、そうした自己利益を達成するのである。「敵を欺くにはまず味方から」というが、この場合は自分自身をも欺くことによって、純粋さの思い込みは社会的にも共有された「事実」に変わる。「敵を欺くにはまず自分から」というわけだ。

そして今や我々は純粋さというものがどのように形づくられているのか、という「隠された真実」を知る。クリスマス・イヴにプレゼントを運んでくれていたのが実は両親だったと知る子供のように。

こうしたシニシズムはさみしくもあるが、また快感をも伴う。サンタがいないことを発見した子供のあの勝ち誇った表情！

我々がもし行為の結果からその動機を推し量ってもよいのだとすれば、

もし純粋さが生むある結果からその無意識的な動機を推量して構わぬのだとすれば、

この「隠された真実」を明らかにする、そうした行為についても同じ分析がなされねばならない。そのシニシズムに潜むルサンチマン的な快楽を暴くこと。

こうした意味でもし我々が人の純粋さを疑うべきであるのであれば、同様に我々はその疑いをも疑わねばならない。そしてはじまる疑いの無限後退。

この無限後退に陥らぬために、我々は理論をその理論形成の「動機」から分析するのではなく、それをただ経験的に検証するという方針で考えていくことにしよう。

その検証の作業がいったいどのようなものとなりうるのか、それを理論的に考察するのが第一章のテーマである。

### 1-3 ハビトゥスによる実践の制御は戦略的といえるのか

「我々の行動は、たとえそれが無私で純粋な動機によってなされているように見えたとしても、実際には無意識的レベルにおいて常に戦略的に制御されている」

この命題を検証することが本稿における我々の課題であった。<sup>5</sup> さて、このことを実証する、ということは具体的には一体どのようなことを意味するのか。これが問題である。

最初に上記の命題の「制御」という言葉について考えよう。そのために次のことを確認しておかねばならない。

「フィードバック・システムにおいて制御が行われている」ということを経験的に実証するということは、そのフィードバック・システムに外部から変更を加えることが前提となる、

ということである。すなわちそのシステムから影響を受けずに自由にそのシステムを変更できる、そうしたシステムの外部に我々が立ち、システムを外から変更してやることによって何が起こるかということを見るのである。「制御」という事態はあくまでそうしたシステムの外部の設定とともにある。

例えばここにエアコンの効いた部屋がある。現在エアコンが働いている状態において、部屋の温度とエアコンとは相互決定状態にあるといえる。部屋の温度が上がれば、エアコンの冷房のスイッチが入り、温度が下がると、冷房のスイッチが切れる。このとき部屋の温度は、エアコンというエージェントを使って、温度の自己決定をしているとも言えよう。

この状態を、エアコンの側から「部屋の温度はエアコンによって『制御』されている」と表現することは次のようなことを意味する。すなわち、「エアコンの設定温度を変えれば、部屋の温度はその設定温度によって変わるだろう」といったこと、あるいは「エアコンのスイッチを切れば、部屋の温度は現在の温度から自由に変化し、現在の安定状態から離れていくだろう」ということ等である。ここで言われている「意味」とは、経験的に検証可能な内容にあたる。制御という事態を検証するということは、こうした推測が正しいかどうか検証することに等しい。

これは人に関しても同様だ。車を「運転」している人がいる。彼はアクセルを踏み、ハンドルを操作する。アクセルを踏むとき、彼は周囲の状態によってそれを決めている。車間距離が十分に開いているか、速度メーターは何キロを指しているか、道路の制限速度を示す標識はいくつと書いてあるか、等々。

<sup>5</sup> この問いの再設定は暫定的なものであり、後に述べなおされる。

こうした情報に彼は半ば意識的に半ば無意識に反応し、半ば意識的に半ば無意識のうちにアクセルを踏み強さを細かに調節する。彼の神経系はその車の状態や車の周囲の状態と一緒にあって、一つのフィードバック・システムを形成している。

この状態を私たちは無造作に「彼が車を運転している」と表現するが、それは現在なめらかな相互決定状態におかれたフィードバック・システムの外部に立ち、そのシステムの部分を切り出して取り替えるという思考実験を前提としている。すなわち、「もし彼が別の状態にあれば、車も別の状態で動いていただろう」ということ、あるいは「運転席でハンドルを握っている人がもし他の人であれば、車は別の状態で動作していただろう」ということ、あるいはそもそも「もし彼あるいは別の誰かがその車の運転席に座っていなければ、その車は停止状態を続けていただろう」ということ等である。「彼の運転がまずかったから事故が起こった」という因果関係の説明も、やはりそのようなシステムの外部からの変更を前提としていることになる。

ではこれと同じようにハビトゥスによる実践の制御について考えてみよう。

ハビトゥスもまた、これまでのエアコンなどの例同様（社会構造が人々の実践を通して再構造化されていくそうした）フィードバック・システムのなかの一地点であり、システムの局所的エージェントとして想定されたものである。ハビトゥスはそうしたシステムの内部におかれている限り、自分自身だけで何かを決定したりはしない。それは社会構造が再構造化されていく過程におかれた情報の媒体でしかないのである。それはいわばコンピューターのネットワークにおける情報変換ケーブルのような位置にあるといってもよい。

そのハビトゥスが人々の実践を制御している、ということはだからやはり、そのシステムの外部にたつてそのシステムの構成要素を変化させることを前提としている。より具体的には、「もしある人を動かしているハビトゥスを別種類のそれに置き換えたとすれば、同じ状況下においても別々の行動をとるだろう」ということ等である。例えばブルジョワジーのハビトゥスと労働者階級のハビトゥスの違いにより、同じ状況下においても実践が変わってくるということ。彼らが同じ絵、同じ写真、同じ音楽に接したときどういう反応を示すか、など。ブルデューの『ディスタンクシオン』はこうしたデータとその分析で埋め尽くされている。一つ例をあげよう。以下は、ある老婆の手を写した写真に対して、各階層の人が述べた感想それぞれに対するブルデューの分析である。

老婆の手の写真を見て、最も貧しい階層の人々は多かれ少なかれ型にはまった感情や倫理的共感を表明するのであり、決して本来の意味で美学的な判断を下すことはない（ただし否定的な判断を除いては）。

「おやおや、彼女はずいぶんいびつな手をしてるね。(・・・) 何だかよくわからないものがあるぞ(左手を指して)。ああ親指が手からちぎれてしまいそうに見えるんだ。写真はずいぶん奇妙にとれてるなあ。このおばあさんは、きっと働きづめだったに違いない。リューマチにかかっているみたいだ。そう、でもこの人は不具者じゃないかな、それとも手がこんなふうに折れ曲がっているのかな(ジェスチャーをして)。あれおかしいな、そう、そうに違いない、手がこんなふうに曲がっているんだ。ああ、これはどう見ても男爵夫人やタイピストの手じゃないね。(・・・) いやあ、この哀れな女性の手を見てると心が動くよ、節くれだつてると言ってもいいくらいだ」(パリの労働者の談話)。

中間階級になると、「(労働でくたびれた手)」といった言いかたで倫理的道德の称揚が前面に出てくるが、そこには時々ポピュリスムの感傷がいろどりを添えることもある(「かわいそうに、彼女はずいぶん手が痛いにちがいない。いかにも痛そうな感じだもの」)。そしてさらには、美的特性への注目や絵画への言及が現れることさえある。「これは何かの絵を写真にとったみたいですね。(・・・) 絵だったらさぞきれいなことでしょう」(プロヴァンスの事務員)。「これを見ていると、スペイン絵画展で見た絵を思い出します。一人の僧が両手を前で組んでいる絵で、その絵もやはりいびつにゆがんでいました」(パリの一般技術員)。「この手はヴァン・ゴッホの初期作品の手ですよ。年とった農婦か、馬鈴薯を食べる人のね」(パリの一般管理職)。

社会階級の上になればなるほど、話は抽象的になってゆく。というのも(他人の)手、労働、老いなどが、一般的な問題について、一般的な考察をするための口実として役立つアレゴリーないしは

象徴として機能するからである。「働きすぎの人の手ですね。それもたいへんつらい肉体労働のね。それにしてもこの種の手はめったに見られませんよ」(パリの上級技術者)。「この両手はまちがいでなく、貧しくて不幸な老年というものを思わせます」(プロヴァンスの教授)。絵画、彫刻、文学などにたいする、美学論議を支えるための参照行為は、こうしてより頻繁に、多様に、そして微妙にあやつられるようになってくるのだが、これにともなう、社会界についてのブルジョワ的言説が前提とし実際におこなってもいる次のような中立化、距離の設定といった性格を、それはおびてくる。「これはとても美しい写真だと思います。まさしく労働の象徴だ。私はフロベールの年とった召使女を思い出しますね。この女性のとても慎ましやかなしぐさ……。労働や貧しさがこんなにも身体をいびつにってしまうなんて残念です」(パリの上級技術者)(Bourdieu 1979=1990: (I) 69-70)

ここでとりあげられているのは調査者によるインタビューの場面だが、そうしたインタビューに答える場面もまた一つの実践の場であると考えられる。インタビューに対するそれぞれの反応はその意味で極めて自然であり、特に自分の階級を示そうという意図は感じられないが、それでもやはりそこに階級差があらわれ得る。この場合それぞれの社会的位置づけというものは、彼らの体にしみついており、そうしたものの差がそこに反映しているものと考えられる。この体に染み付いた「性向」をブルデューはハビトゥスと呼び、その違いがこうしたインタビュー場面での反応の違いとなってあらわれると彼は考える。

ただしハビトゥスの場合には、エアコンのように「それが働いていなかったとしたら」というようなことは考えられない。というのもハビトゥスは常に生とともにあり、それが働いていないということは死を意味するからである。もしハビトゥスの機能を知るために、生と死とを比較するのであれば、それは生物としての生体反応全てになってしまい、ハビトゥスは社会学的なコンセプトではなくなってしまふ。

ゆえに、ハビトゥスによる制御の内容を、ハビトゥスの働いていない状態と比較して考えることは無意味であり、ハビトゥスによる制御が一般に持っている性格について語ることは意味をなさない。つまり経験的に検証可能な事柄には属さない。

ゆえに結論として、ハビトゥスによる制御が常に戦略的だ、ということも経験的に検証可能なことではないということになる。

Q. E. D.

これで一見証明終わりとなり、これ以上語ることは何もないかのように見える。

が実際にはそうではない。

本稿で最初に挙げた問いを振り返ろう。それは、いわゆる純粹さを表現するような実践は戦略的といえるのかどうか、ということであった。「ハビトゥスによる制御が常に戦略的だとはいえない」ということから、「ある特定の場合においてハビトゥスによる制御が戦略的かどうか」という答えを直接導くことはできない。

つまり、ある状況下で「純粹さ」を表現するようなハビトゥスと、そうでないハビトゥスとが両方存在するとする。その時、前者のハビトゥスによる実践の制御は(その状況下において)戦略的で、後者は(その状況下で)戦略的でないといえるかどうか、という問題が残る。

この問題を解くためには「戦略的とはどういうことか」ということをはっきりさせる必要が出てくる。これを次の例の考察からはじめよう。

ある部屋の天井からバナナをつるし、その部屋にサルを入れる。サルは腹をすかせており、しかもバナナは彼の好物だ。サルはそのバナナに向かって飛び上がるが、バナナには届かない。ふと部屋を見回すと、その部屋には踏み台がおかれている。さてサルはどうするだろうか？

一つの推測はこうである。サルは踏み台の高さとバナナの高さ、自分の背の高さや腕の長さなどから、踏み台に上がればバナナに手が届くことを見てとる。彼は踏み台に駆け寄り、その踏み台が十分に軽く移動可能で、かつ自分の体重を支えるに十分な強度と安定性を備えていることを確認する。しかる後に、それを動かすに必要な手間とバナナの魅力とを比較考慮し、バナナの魅力が勝っていれば、踏み台をバナナの真下に移動させ、彼はめでたくバナナを手にする。

我々が「戦略的」と呼ぶ一つのモデルケースがそこにある。

もう一つの推測はこうだ。サルは台を見てもそれが移動させることができるということに気づかず、ゆえにそれを踏み台として使うことを試してみることもない。しかるのち、サルはバナナをあきらめる。

この二つの状態を分かちのは、サルの知的想像力と経験である。もしこの二つの推測における前者の反応を戦略的だとし、後者を非戦略的だとするのであれば、彼の行動の戦略性はその知的想像力と経験によっていたことになる。

さてこの話から、我々がある行動に戦略性を認めるのは、コスト・ベネフィットに関する構造と、そうしたコスト・ベネフィットの構造に対応した行動をとるための能力が存在するとき、ということがわかる。コスト・ベネフィットの構造とは、行動のもたらす結果に対する単次元の評価原理であり、功利主義におけるプレジャー＝ペインの原理はそれにあたる。上記のサルの例でいえば、バナナの魅力と踏み台を移動させることの面倒さを差し引きするための物差、ということになろう。ただしそれは意識的な計算を伴う必要はない。

ではこうした判断基準に従って、戦略性のあるなしをハビトゥスによる制御の場合について考えてみよう。その場合、まず何らかのコスト・ベネフィットの構造を前提とした上で、そうした構造に対応する解答を導くことのできるハビトゥスとそうでないハビトゥスとの違いに注目すればよい。その違いこそがすなわち、実践の戦略性のあるなしであるといえる。<sup>6</sup>

ここから、「ハビトゥスによる制御こそが、実践の戦略的性格の原因である」と呼びうるような実証的判断基準が見出されたことになる。ただしここではコスト・ベネフィットの構造がどういったものか、ということはまだオープンな状態で、これをどのように設定すべきかということについては本稿における重要な課題である。

我々はこれをハビトゥスの側の必要性から演繹的に推測を行うしかない。というのも——これは次節において示すのだがその議論の結論をあらかじめ先取りしておけば——ハビトゥスの生産物であるところの実践から、遡行してハビトゥスの実践産出原理を帰納的に決定することは不可能だからである。ただし、ポジティブには決定不能ではあっても、ネガティブに限定することは可能である。つまり現実の実践が、ある特定のコスト・ベネフィットの構造に従って戦略的に生み出しているかどうか、ということはいえる。つまりそうしたチェックは可能になる。ただし、現実の実践が戦略的でなくても構わない、ということであれば、そうした限定さえ不可能である。つまりコスト・ベネフィットの構造は全く何でもよいことになる。

とはいえ、ハビトゥスの側の必要性というのは、結局のところハビトゥスが戦略的であるための必要性である。もしハビトゥスが戦略的でなくても構わないのであれば、どのように荒唐無稽なコスト・ベネフィットの構造でもそれにあてはめることは可能になってしまう。単にハビトゥスはそうしたコスト・ベネフィットと無関係で非戦略的な実践を生み出しているとすればよい。

そこでコスト・ベネフィットの構造の同定のためには、二重の意味でハビトゥスが戦略的でなくてはならない必要性があることになる。もしハビトゥスが基本的に戦略的でないことも許されているのであれば、そもそもハビトゥスにおける戦略とはどのようなものか、ということを実証していくことは不可能

---

<sup>6</sup> ただし、こうした区別が可能なのは、そもそも実践を「戦略的／非戦略的」という枠組みで見ているからである。実践を決定論的にとらえるのであれば、こうした区別自体が成り立たない。ここでのサルの例で言えば、サルは自分の行動の選択肢をそもそも持っていたのかどうか、という問題がある。天井から吊り下げられたバナナから、サルが「条件反射的」に踏み台を移動させるという行動を取るのだとするなら、そこには行動の選択の余地等ありはしないことになる。物理学的には、サルもそうした決定論的存在だとみなせるだろう。サルの実際の行動を決定論的に捉えるか、戦略的に捉えるか、ということとは経験的に決定される事柄ではなく、そこにあてはめられる図式そのものによっている。もちろんそれがサルであろうとヒトであろうと条件は変わらない。

この点について詳しくは第二章を参照。

なのである。

さてここで我々は大きな困難につきあたることになる。というのも、「ハビトゥスによる実践の制御は常に戦略的である」ということは、検証不可能であり意味のない言明であることを本節のはじめですでに示している。それなのに「ハビトゥスがもし戦略的であるとすれば、どのような意味で戦略的なのか」ということを示すためには、「ハビトゥスによる実践の制御が一般的に言って戦略的でなければならない」のだ。

我々に残された道はというと、一見矛盾するように見える「ハビトゥスによる実践の制御は常に戦略的であるとはいえない」と「ハビトゥスによる実践の制御は一般的に言って戦略的でなければならない」というこの二つの命題の間隙を突くこと、それより他ない。後者の条件は、実践が戦略的でない確率が十分に低ければそれでクリアできる。そしてその確率が全くのゼロでなければ前者の条件も乗り越えられる。この隙を突くわけだ。

さて、この問題に対する解答はダーウィニズムに見出すことができる。つまり戦略的でない実践は淘汰されると考えればよい。ハビトゥスの生き残りと再生産にとって不可欠な、そうした種類の実践の戦略性を探し出すことができれば、それこそがハビトゥスの持つ戦略性そのものだといえる。

ここから我々は次のような条件にあてはまるようなコスト・ベネフィットの構造を探していくことになる。すなわち 1：そのコスト・ベネフィットの構造に適合する実践とそうでない実践との区別が可能で、しかもそれぞれの実践が両方選択肢として存在する、あるいは存在したことが示せること 2：そのコスト・ベネフィットの構造に適合しないような実践を生むハビトゥスが淘汰されるメカニズムが存在していること

例えばこれが生物の繁殖戦略であればそのコスト・ベネフィットの構造は残せる子孫の数ということになろう。1の条件はある遺伝子によって決まる行動型AとBがそれぞれのタイプの子孫をどれだけ残せるかどうか、ということになるし、2は子孫を残せないタイプの遺伝子は淘汰される、ということで定式化される。

あるいは企業の経営戦略であれば、コスト・ベネフィットの構造は収益そのものであり、1の条件は、経営方針の複数の選択肢が存在し、それぞれの経営方針によって収益が違って来る、ということとして、2は試行錯誤やシミュレーションなどを通して、各企業において収益を生まないような経営方針がとられなくなるか、あるいは収益を生まない経営方針をとる企業が競争に敗れ、その業界から企業ごと淘汰されるか、として定式化されよう。

前にも述べたように、ブルデューはハビトゥスにおけるこうしたコスト・ベネフィットの構造として資本の概念を設定した。この資本の概念が適切なものであるかどうか検討するために、2章以降、ヴェブレンやゴフマンの理論と比較をしながら彼の理論をさらに詳細に分析していこう。

#### 1-4 規則と戦略 (補遺)

ここでは前節で述べた「実践から帰納的に戦略を決定する」という方法論の問題点を述べる。これはブルデューが批判したところの構造主義の方法論でもあった。ただし構造主義では実践から戦略に遡るのではなく、その実践を生み出したはずの規則へと遡ることになる。ここではとりあえず戦略も広い意味での規則であると考えよう。

この方法論には根本的な問題が存在している。というのも、ある(広い意味での)規則が生み出したと考えられる有限の生産物から遡って、その規則を特定することは一般に不可能だ、ということがすでに示されているからである。この不可能性はクリプキにより「ウィトゲンシュタインのパラドックス」と名付けられた (Kripke 1982=1983)。<sup>7</sup>

<sup>7</sup> ただしクリプキに続く論争のなかで、例えば Malcolm(1986=1991)が示したように、このパラドックスはウィトゲンシュタインの議論の中では、ある種の背理法として用いられていると考えられる。つまり

ウィトゲンシュタインはこのパラドックスを次のような例を挙げて説明している。

たとえば「前の数字に2を加えていく」という規則を生徒に教えるとする。その為に「2、4、6、8、10、」という数列を書き連ね、「このようにやっていくのだ」と述べる。続けて、生徒に1000までの範囲内で書いてみせるようにいうと実際生徒は、例えば「898、900、902」といった仕方では答える。

いま、(その)生徒に1000以上の数列を書きつづけさせる、——すると彼は、1000、1004、1008 と書く。

我々は彼に言う、「よく見てごらん、何をやっているんだ!」と。彼には我々が理解できない。我々は言う、「つまり、君は2を足していかなきゃいけなかったんだ。よく見てごらん、どこからこの数列をはじめたのか!」——彼は答える。「ええ。でもこれでいいんじゃないのですか。僕はこうしろと言われたように思ったんです」——あるいは、彼が数列を示しながら、「でも僕は同じようにやってきているんです!」と言った、と仮定せよ。

~我々はそのような場合に、ひょっとするとこう言うかもしれない。この人間は、ごく自然にあの命令を我々の説明に基づいて、ちょうど「1000までは常に2を、2000までは4を、3000までは6を、というふうに加えていけ」という命令を我々が理解するように、理解しているのだ、と (Wittgenstein 1953=1976: 第一部 185 節)

この生徒は、1000までの数列を書き連ねていたときも、その数列の規則を「1000までは常に2を、2000までは4を、3000までは6を、というふうに加えていけ」というふうに理解していたのだといえる。数列の有限の実例は、常にそうした無限に多くの規則の対応物を持っている。そうした無限に多くの規則のうちのどれによっても、そうした有限の数列は産出しえるのである。

もちろんこのことは数列生成の規則に限らず、あらゆる種類の規則についていえる。例えばチェスをする。例えば言語とその意味との関係。そしてこうした広い意味での規則には、ブルデューの考える戦略も含まれる。

ブルデューは人々の実践が無意識的な戦略に導かれているとするわけだが、仮に人々の実践が、そうしたブルデューの考える「戦略」によって予想される通りになっていたとしても、そのことすなわち、人々がそうした戦略に従っていることの決定的な証拠にはならないのだ。<sup>8</sup>

---

こういうことだ。

われわれの世界には「規則に従う」という現象が存在していることを誰もが認める。

しかし規則というものに無限の解釈を許すとすれば、どのような行動も規則に一致し、また矛盾するというパラドックスに陥って、「規則に従う」ということは不可能になってしまう。

ゆえに「規則に従う」ということで人々が意味することは、その無限の解釈とは相容れない別のあり方である。

これをウィトゲンシュタインは次のように表現している。

「このことによってわれわれは、解釈ではなく、応用の場合場合に依り、我々が「規則に従う」と呼び、「規則に叛く」と呼ぶことがらのうちにおのずから現れてくるような、規則の把握が存在することを示すのである (Wittgenstein 1953=1976: 第一部 201 節)」

こうした「規則の把握」のあり方をウィトゲンシュタインは「慣習」と呼ぶ。彼は言う、「ひとはある恒常的な慣用、ある慣習のあるときに限って道しるべに従う」

「たった一度だけ、たった一人の人間がある規則に従っていた、などということはある。たった一度だけ、たった一つの報告がなされ、一つの命令が与えられ、あるいは理解されていた、などといったことはありえない。——ある規則に従い、ある報告をなし、ある命令を与え、チェスを一勝負するのは、慣習(慣用、制度)なのである」(Wittgenstein 1953=1976: 第一部 198-199 節)

<sup>8</sup> ただし逆は正しい。もし予想される通りになっていないのなら、それはそうした戦略に従っていない証拠になる。これがクリプキの示した、いわゆる共同体説の柱となる(Kripke 1982=1983)。もっとも予想の過程にも当然解釈が入り込むので、「予想されたとおりになっていない」ということは、当の規則を根拠にできず、ただ人々の判断がそこで一致する、というだけのことである。その意味で、「それはその

こうした状況に対するひとつの解決法は、とりあえず知られている例を説明しうる、最も単純で経済的な説明を暫定的に採用する、ということである。つまり最小限の言葉で、より広くの現象のあり方を、より細かに限定する、そうした規則にそって、それらの現象が生み出されたのだ、とすることである。これがブルデューの批判する、レヴィ=ストロースの方針である。レヴィ=ストロースは次のように述べている。

多くの説明のうちで最も経済的なものこそ同時に真実に最も近いという考え方――それによって構造的分析は同一事実に対する複数の解釈の可能性という状況を乗り越え得る――は、結局のところ、世界の法則と思考の法則が同一だという公準に基づいている (Levi-Straus 1958=1972:100)

この原則でウィトゲンシュタインの挙げた例を解釈すると次のようになる。

とりあえず1000までの数列の実例がすでに観測されているのだとすれば、それは「+2の等差数列」として把握され、意識的にせよ、無意識的にせよ、そうした規則に従って人はそうした数列を生み出しているのだとする。その後、1000以上の数列が同じ規則で作られ、それが「1004、1008」と連なっていくのが観察されれば、試行錯誤の後、当初の判断が改められ、そうした数列を記述するやほりもっとも単純で経済的な規則が導きなおされるであろう。<sup>9</sup>

ブルデューは、こうしたレヴィ=ストロースの方針は、実践の産出原理を引き出す上で、いくつかの問題を抱えているとする。そうした問題点を、ブルデューの指摘していないものを含め2つ挙げ、検討していくこととしよう。

第一は、単純さそのものの恣意性であって、これは、ブルデューの特に指摘していない点である。

先のウィトゲンシュタインの例でいえばこれは次のような問題だといえる。すなわち、「2を加えていく」という規則を、私たちの言葉でいえば「1000までは常に2を、2000までは4を、3000までは6を、というふうに加えていけ」というようにごく自然に理解して、しかもその理解を疑わない生徒にとっての「規則の解釈の単純さ」は、我々にとっての単純さとは全く違うものになるだろう、ということである。我々にとっての「どこまでも2を足していく」という規則は、彼らにとっては「1000を超えても4ではなく2を足し、2000を超えても6ではなく2を足し…」というような長々とした説明を必要とするような規則である、ということになる。

数列という例だと、全く奇妙な非現実的発想にしか見えないかもしれないが、言語に関するチョムスキーの理論を例にとれば問題は明らかになるだろう。

チョムスキーは、ブルデューと同様、実践を実際に産出しているところの原理を追い求めようとしている。彼は言語学者であるから、問題になるのは言語使用に関わる実践である。「話者・聴者が習得し、実際に使用している根底規則体系を決めてゆくこと」こそが言語学者の問題であり「言語理論は実際の行動の根底にある心的実在を問題にしようとしている」と彼は言う (Chomsky 1965=1970:4-5 強調引用者)。<sup>10</sup> その「心的実在」こそ、いわゆる「生成文法」に他ならない、と彼は考える。

---

規則にしたがっている」と人々がダイレクトに判断することと特に変わらない。

<sup>9</sup> それが「同じ規則である」ことは、その規則を運用したと主張するものの独断によるか、あるいはとりあえずの「とりきめ」、「みなし」(ウィトゲンシュタインのいう「社会的な慣習」)によることになる。つまり、人々の実践から規則へと遡っていく過程は、どうしてもこうした二者択一に直面することになるのである。もしウィトゲンシュタインが言うように、その本人が「規則に従っていると信じること」がイコール「規則に従うこと」でないのだとすれば、残るのは後者の可能性、つまり根拠なしの「社会的な慣習」でしかない。永井(1991)は、『哲学探究』におけるウィトゲンシュタインの私的感覚に関する議論(Wittgenstein1953=1976)は、前者の原則、すなわち、「本人が『規則に従っていると信じること』が、イコール『規則に従うこと』になる、ということが当てはめられる特例についての考察だと考える。

<sup>10</sup> ブルデューは実際、ハビトゥスによる無限の実践の生成を説明するために、チョムスキーの生成文法を例に挙げるなどしてその理論の親近性を述べていたが、『実践感覚』(Bourdieu 1980=1988)では、規則と規則性の混同が見られるとして批判にまわっている。

この「生成文法」はすべての言語に共通する深層構造で、それが個々人における意味解釈をも決定している、とチョムスキーは考える(Chomsky 1966=1976 :46) 我々は全ての言語に共通の深層構造のレベルで思考を行い、その思考はそのまま一定の意味を持つ。そしてそうした思考を、実際に表現する過程で、我々の良く知る言語に変換しているのだ、と彼はいうのだ。

例えば「A が B に C される」という文が表層構造としてあった時、その文の深層構造としては、より単純かつ自然、必然、有意、言明的でしかも意味を等しくする「B が A を C する」があり、それが受動態変形を受けたものであると理解される(Chomsky 1966=1976 :66)。「木が(人に)切られる」という表現があったとすれば、その深層構造は「(人が) 木を切る」で、その受動態変形だということになる。同様に「A が B を C させた」という表層構造は「B は A を C した」という表現の使役形変形だといっても良いだろう。「息子は私をいらだたせた」という文は、「私は息子にいらだった」の使役形変形だということだ。

しかしこの二つの原則による深層構造は言語によって一致しない。ある言語での基本形は、別の言語で使役形になり、そのもう一つの言語の基本形は、元の言語だと受動態であったりするのである。

例えば、英語の動詞には、日本語に訳すと「〇〇させる」という使役表現になるものがたくさんある。たとえば上の「いらだたせる」=irritate がその好例だ。“My son irritated me.” が、“I was irritated with my son.” になる。後者は受動態といってもよいが、irritated を形容詞ととれば日本語の場合と同じように能動態ということにもなるし、前者も日本語と同じ発想で“My son made me irritated.” と使役形で言えない事もないだろう。英語の感覚でいえば、最初の“My son irritated me.” という表現がもっとも単純で自然だ、というだけである。そしてそういう単純さと自然さによりそったかたちで、チョムスキーは生成文法の規則を定式化した。しかしその単純さは英語以外の言語を英語に翻訳して理解することによって生じた単純さでしかなかったのである。つまりその単純さは、その説明が行われる文化圏における理解しやすさと不可分のものだということになる。

このように、規則の単純さという指標は、その単純さを表現する言語や文化に依存している。他者の行動に発見された規則性の単純さは、その規則が表現される文化圏内部での理解しやすさを同時に示しており、その文化圏を離れれば消失する可能性がある。このことは直前、チョムスキーの生成文法について我々が示したように、そうした異文化に身をおくことによって、客観化することは可能ではあろう。しかしそれは終わりのない過程であって、現在の「単純さ」の基準は常に暫定的で慣習的なものでしかないことになる。

それはつまり、実践からルールへの還元の慣習的性格をただ、単純さというルール還元のメタルールの慣習的性格へと先送りするだけのことになってしまうのである。

では次に第二の問題点だが、それは実践の規則性から、いかに広い意味での規則にいたるか、という点にある。ただしここで探し求められている「規則」は、人が無意識のうちに従い、その実践をコントロールしているところの「規則」である。

無意識的に従っているところの「規則」とはどういったものなのだろう。例えばある人 A が玄関から表に出るとき、68%の割合で右足から外に踏み出しているという規則性が見られるとき、彼にとって、左足よりも右足で踏み出すようにすることが無意識的な「規則」である、といったりできるだろうか？あるいは、女性よりも男性が暴力的犯罪に関わることにすることも、ジェンダーに関する無意識的な「規則」なのか？

ブルデューは、レヴィ=ストロースが、いうなればこうした規則観をとっていると考える。例えば、交差イトコ婚が偶然に行われる以上に多く観察される、という規則性に対して、交差イトコ婚が意識的・無意識的な規則であるということを読み込む。これはつまりこの部族の人々は交差イトコ婚を意識的・無意識的に志向している、ということなのだと考えるのである。同様に上記の A は家を右足から踏み出すという無意識的志向性をもっているからこそ、実際右足から踏み出す確率が高いのだし、ある社会では、男性にこそ暴力はふさわしいと無意識的に考えられており、それがその社会の無意識的な規則だからこそ、その生物学的な男女間の肉体的差異を割り引いても、それ以上に男性の暴力的犯罪がより多くなるのだ、とそう言っているわけである。

ブルデューはこのような規則を「目的性の機械的オペレーターとして定義される無意識」と呼び、それは一種のデウス・エス・マキナ、あるいは機械の中の神であると考え( Bourdieu 1980=1988:62)。



こうした考え——それがレヴィ=ストロースの考えであるにせよ、ないにせよ——が、乱暴であることは明らかであろう。<sup>11</sup> 囚人のジレンマのような状態を考えると良い。囚人は無意識的により長い懲役を望んでいるから自白するのだろうか。人々は将来の異常気象や海面の上昇を無意識的に望んでいるから車を乗り回し森林を伐採するのか。違いうだろう。こうした思考法は場あての説明を蔓延させるだけである。

このように、実践に見出されるもっとも単純な規則性をもってして、それをそのまま個人が意識的・無意識的に実際に従っているところの規則と同一視することは不可能だ。単純さ、という指標では、そうした規則性を生み出しうるあらゆる規則の中から、実際に人々が従っているところの規則を選び出すことなどできない。ただし、別の方法で選別されてきた規則が、観察された実践の規則性を説明し得るか、というチェックは可能である。その別の方法として考えられるのが、「規則そのものを生み出した原理の方から規則を限定していく」というやりかたになる。

以上をもって本節における補足を終え、第二章へ論を進めることにする。

---

<sup>11</sup> このようなブルデューのレヴィ=ストロース解釈には根拠があるし(Bourdieu 1980=1988:57-60)、我々もレヴィ=ストロースのテキストにそうした部分が存在するのを認める。ただしレヴィ=ストロースが構造主義的な分析の目的として、一貫して「実践を生み出す原理そのものを発見すること」と述べているわけではない。むしろしばしばレヴィ=ストロースは、構造主義には「実践を生み出す原理そのものを発見する」という類の期待には応えることができない旨を明示的に述べている。たとえば彼は次のように言う。「まず基本的に認めておかなければならないのは、社会構造の観念は、経験的実在にかかわるものではなく、経験的実在に基づいて作られたモデルにかかわっているということである (Levi-Straus 1958=1972:303)」そして経験的実在そのものではないような「社会構造」というモデルをたてることの意義として「われわれが研究対象にしている社会のありがままの姿を、それぞれに固有のやり方で知ることにあるよりは、むしろ、それらの社会が互いに異なる、その異なり方を〔構造の変形という方法を通して〕発見することにある (Levi-Straus 1958=1972:361 括弧内引用者)」と述べるのである。当然「社会の異なり方」という相対的性格を発見するということは、「実践を生み出す原理そのもの」という普遍性を含む記述とは全く異なったものである。個人の中であって実践を生み出すところの何物かがどのように異なっているとすれば、それに応じてどのように異なる実践パターンが生み出されるか、というモデルなら一応立てることはできるかもしれない。しかしそのモデルから「実践を生み出す原理そのもの」に辿り着くことはできない。こうした構造主義の限界についての正しい認識が彼の言説の全てに浸透していたとすれば、実践の単なる規則性と、実践がそうした規則に従って産出されるということを同一視することもなかったであろう。しかし現実には、彼の主張は自分自身で科した枠を越え、前述のようなブルデューの批判を招くこととなる

## 第二章 社会的地位の表現としての純粋さ ——ブルデューとヴェブレン——<sup>12</sup>

前章で我々は無意識的な戦略性というものが、コスト・ベネフィットの構造の淘汰という現象をつかまえることによって実証できる、ということを見た。

ブルデューは、我々の実践を司るそうしたコスト・ベネフィットの構造として、彼独自の「資本」という概念を設定する。この「資本」の拡大再生産こそが、我々の実践を導くハビトゥスの原理なのだとするのである。

本章では、この仮説を経験的に検証する代わりに、この仮説自身、その内部において理論的に矛盾をきたしていないか、ということ調べることにしよう。すなわち、「資本を再生産する」という原理そのものの再生産が、「資本を再生産する」という原理によって達成されるのかどうか、を理論的に検証するのである。もしそこに理論的な矛盾が生じるのであれば、経験的に実証するまでもなく、ブルデューの仮説は間違っている、ということがわかる。

我々はこの理論的な検証の作業を、ブルデューの理論と共通点の多いヴェブレンの理論とを比較しつつ、すすめていく。

### 2-1 趣味の純粋さに基づく階層構造と差異化 ① ——ブルデューの理論

さきに我々は、ブルデューが「純粋さ」の背後に別の動機を見たこと述べた。純粋さは、その純粋さが人に受け止められてはじめてその背後の「真なる目的」を達成するのだと彼は考える。その目的とは所持する資本の維持あるいは増大であり、資本こそが彼の考える「戦略」のコスト・ベネフィットの構造そのものであるといえる。その意味で動機の「純粋さ」と我々の目に映るものは、純粋さという言葉が文字通り意味するものの対極にある。少なくともブルデューはそう考えるのである。

このように書くと、ブルデューは、人間を金の亡者と捉え「純粋さ」の背後にまで金の匂いをかぎつける、パラノイアのように見えるかもしれない。だが、それは半ば誤解である。ブルデューにとり、金は資本の一部に過ぎない。彼にとって資本とは社会階層における位置づけであって、より大きな資本を所持するということはより高い階層に位置するか、あるいはより高い階層へ上昇するための「力」を所持することを意味する。それはいわば位置エネルギーのような概念だ。金、すなわち経済資本を所持することは、そのままでも高い階層にあることを意味するが、多くの場合それは他の種類の資本に転換されて、彼らの社会的地位を表示している。実践の「純粋さ」もまたそうした社会的地位を表示する資本の一部だといえる。それは身体化された資本そのものといってよい。

ブルデューにとり、社会的地位を表示することとそうした地位を獲得することとは同じことを意味している。逆にいえば、社会的地位をしかるべく表示できないのなら、人はその地位を保つことはできない。いつでももしチャレンジを受けたなら、その社会的地位を表現できること。そうすることができてはじめて、人はその社会的地位を保持しているといえるのである。学歴などもその質に応じた社会的地位を示すがゆえに、それは制度化された資本として取り扱われる。

ブルデューというなれば社会的地位還元論者であり、それが全てとは言わないまでも、人々の経験と実践にとり最も重要な軸を構成していると考えている。彼が社会構造と呼ぶものの垂直軸をなす第一の軸がこの社会的地位の上下であり、水平軸となる第二の軸として、ある人の所持資本を構成する各種の資本比率がある。この異なる種類の資本はそれらを固有に生成する「場(champ)」と深い関わりがあるのだが、「場」についての説明は次章にまわすとして。とりあえずここで重要なのは複数の異なる種類の資本も「厳密な意味で等価交換の法則」に服しており(Bourdieu 1980=1988 (1):204)、それらの交換比を決定する「象徴闘争」を通じて、資本の一元的な再生産戦略に結びついている、とブルデューが考えていることである。

ブルデューは我々の経験そのものが、こうした社会構造によって構造化されていると考える。それは一つには、異なる階層の者がそれぞれの階層に応じた違った経験をし、同一の階層の者が似たような経験をする、ということであり、また一つには、人はあらゆる対象を社会空間における位置づけに応じたかたちで認識するということである。前者に関して言うなら、それは例えばある階層の人がどういった種類の音楽に親しみを覚えるか、ということであり、また後者に関して言えば、いろいろな種類の音楽

<sup>12</sup> 本章は拙稿(2001)を全面的に改稿したものである。

图 2-1



この図は職業や収入、学歴などで示される社会的地位に関する質問と、趣味や生活習慣に関わる質問とに対する回答を対応分析にかけ、析出した二つの軸を平面状に配置し表現したものである。ここから、経済資本や文化資本がそれぞれ増大するに従って、人々の趣味や生活習慣がそれに対応して変化するさまがうかがえる。

こうした図の読み方として極めて図式的に単純化して述べれば、次のようなことが言えるだろう。すなわち、人々はこうした生活様式の社会空間において、

自分の位置と近いものには親しみと愛着を、  
すぐ上に位置するものには警戒感やあこがれを、  
すぐ下に位置するものには嫌悪感やさげすみの念を覚え、  
遠くに位置するものには無関心を表明する、そうした傾向である。

またそれぞれの階層に対して、人々は戯画化される典型的なイメージ——たとえばフランスの労働者階級ならラグビーやサッカーを好み、ジャガイモや脂身などの重いものを食べ、太っていて子沢山といった像——を抱いており、そうした像は現実の彼らの趣味や生活習慣をそれなりに反映しているといえる。そしてその逆に、ある特定の趣味や生活習慣はそれに対応する社会的階層を連想させ、実際それらはある社会階層を表示しているといつてよい。

こうした階層の上昇に応じた趣味の変化に関し、ブルデューは一定の法則を見てとる。それがまさにここでいう「純粋さ」と関わっている。ブルデューは階層、特に本人や両親の学歴などでしめされるような文化的な階層を上がるにつれはつきりしてくるような趣味の傾向を、大衆における素朴な趣味との対照において、「純粋趣味」ないし「自由趣味」と呼ぶ。それは「目先の利にとらわれず」「無償」で「無私」に向かうような態度であって、経済的な利益といったような直截的な満足を早急に求めず、それをいわば昇華した形式でもって満たす、そうした傾向ともいえる。ブルデューはそうした傾向性を一方で「美的性向」と呼び、それが「必要性への距離」を前提とすることを示す。

美的性向とは、日常的な差し迫った必要を和らげ、実際の目的を括弧に入れる全般化した能力であり、実際の機能をもたない実践へむかう恒常的な傾向・適性であって、それゆえ差し迫った必要から解放された世界経験の中でしか、そして学校での問題練習とか芸術作品の鑑賞のようにそれ自身のうちに目的をもつ活動の実践においてしか、形成されえないものである。言い換えれば美的性向は、世界への距離——ゴフマンによって明らかにされた「役割距離」は、その中の特殊な側面である——を前提としているのであり、この距離は世界のブルジョワ的経験の原理なのだ (Bourdieu 1978=1990 (1):85)。

ブルデューはこのようにして純粋趣味を、文化の獲得資本として学校的訓練と結びつけると同時に、こうした美的性向のあてはめられる領域の周縁への拡大——例えば文学という正統的な領域だけでなく映画という周縁的な領域においてもそうした美的性向を発揮すること——を、両親の学歴などで測りうる文化の相続資本の反映とみなす。この獲得資本に対する相続資本の比率は、支配階級への到達時期の古さを示し、純粋趣味へのより早期からの親しみや、そうした文化の中での振る舞いの自然さ、落ち着きなどを通して、支配階級の内部におけるさらなる支配的な位置を表現する。それはもっとも純粋な純粋さと呼んで構わないであろう。

こうした純粋さは、いわゆる文化資本によって示されるような「ゆとり」の反映であるが、それは結局のところ、そうした文化的なゆとりをより早期により完全に達成することを可能にした経済力の反映であるといつてもよい。

経済力とはなによりもまず、経済的必要性を自分から離しておく力のことである。だからこそそれは、だいたいにおいて財産の破壊、これ見よがしの出費、浪費、そしてあらゆる形での無償の贅沢を通して現れてくる (Bourdieu 1978=1990 (1):86)。

そしてこうした純粋さのなかでも、我々が本稿で最初に示したような、動機の自己目的的な純粋さこそは、そうした美的性向が正統的位置を獲得するために中心的な働きを示しているのである。ブルデューはこうした正統性が、大衆における必要趣味——すなわち必要なものを必要であるがゆえに愛さざるをえないそうした傾向——との比較において、それらとの差異化(=卓越化 distinction)によって、成立するものとする。ブルデューはそこに戦略的な性格を見るのである。

この貴族的な目論見は他のいかなる目論見よりも反駁されにくい。というのも「純粋」で「無私」な性向が最も経済的必要性から解放されているがゆえに最も希少であるような物質的生活条件に対して持っている関係は——そうした生活条件こそがそうした「純粋」で「無私」な性向を可能にし

ているというのに——、人々に気づかれぬまま終わってしまう可能性が高いからである。そのように気づかれぬに終わるのは、最も分類=等級づけ作用の強力なこうした特権が、同時に自然の本性に基づいたものとして最も現れやすいそうした特権を兼ね備えているからである。(Bourdieu 1978=1990 (1):87)

ブルデューはこのような純粋さを通じた社会的階層の表示を、自分のより下層に位置するものからの差異化の「目論見(pretention)」として、すなわち戦略的な無意識的意図をもったものとしてそれを捉える。実践の実質的な目的、それがハビトゥスによって導かれるところの方向性はそうした差異化の方向にあるのであって、それ以外のことはそうした真なる目的を隠蔽するものでしかない、そうブルデューは考えている。

これでは、ただ自然に「在ること」には満足できず、他者の反応をひたすらうかがう自意識過剰な成金趣味ではないか、と思われる人もいるだろう。その通りといってもいいかもしれない。ブルデューはまさに、そうした成金趣味の対極にあるはずの「純粋さ」のうちに、そうした人間の本質を見ているのである。

もちろんそこには自意識も気取りも計算も見せびらかしもない。そうした意識的な働きを全く無しにして、人はその果実だけを手に入れるのだ。社会構造に規定され、歴史的に継承されたハビトゥスこそが、人のそうした実践を可能にする。ブルデューの頻用する「かのように(comme si)」という言葉は、そうしたハビトゥスが人の実践をいかに導くかという様を示している。人は自己のより高い社会的地位を「差異化」というかたちで示さんがかのように振舞う。意識的にそのように目論んでいるわけではないのに、結果的にそうなるような振る舞いをする。

無論その差異化が成功していたとすれば、それを彼らが目論んでいるかのように見えるのは社会学者にとってでしかない。一般の人々は明らかにそこに社会的地位を見てとっているにもかかわらず、それをそのようには受け取らず、ただその「純粋さ」に感心するのである。

こうしてその差異を自然なものとして提示することにより、人は——あるいはハビトゥスは——、ある高い社会的地位を獲得する。その社会的地位とは経済資本の転換されたところの象徴資本であり、人はその持てる経済資本を投資し、投資の果実としてある社会的地位を獲得したことになる。

ブルデューが再生産戦略と呼ぶもの。それはこうした資本の投下によって新たな資本を獲得し、その資本を再び投資して、という無限循環のなかで、自分の所有する資本を少なくとも維持し、できれば拡大していくそうした実践の方向性を指している。そこにおける資本とは、社会的地位ないし地位を上昇させるための「力」を指しているので、資本の再生産戦略とは結局のところ社会的地位の再生産戦略——より高い地位を表示し、獲得すること——を意味することになる。

このブルデューの戦略概念の特徴を、前章の結論にあてはめると、次のようなことがいえる。すなわち、ブルデューの考えるコスト・ベネフィットの構造とは、資本の大小そのものである。人々は「差異化」の実践を通じて、自身の所有する資本の大きさを他者に表現し、そうした表現によってその表現されただけの資本をいわば再獲得する。誰もがそうした資本の再生産戦略をとるとき、その戦略における成功がそのままハビトゥス自身の再生産に結びつきうるかどうか、これが問題となる。

## 2-2 ブルデューの理論に対する対立仮説

さて、ブルデューは前掲の図 2-1 で示したような階層ごとに異なる趣味や生活習慣のあり方を、こうした再生産戦略にのっとった実践の結果として——それは同時に原因でもあると考えられているのだが——解釈する。そうした趣味や生活習慣は差異化の無意識的意図により導かれて結実したものであり、それらは他者の趣味を参照することによってはじめて成立し、また理解可能なものになると彼は考える。ブルデューは再三再四にわたって、こうした趣味の見かけ上の純粋さ、自然さが幻想であることを指摘し、そうした見せかけによって、純粋さと社会構造上の位置づけとの関係が隠蔽されていると見る。<sup>13</sup>

さて、社会階層と趣味や生活習慣との結びつきを説明する上で、こうしたブルデューの理論に対し、

<sup>13</sup> ブルデューの立場からは、リースマンの内部志向、他者志向という類型もこうしたイデオロギーの一つと考えられよう (Riesman 1950=1964)。

どのような対立仮説が考えられるだろうか。

一つ考えられるのは、ブルデュー自身が労働者階級の趣味を説明するときに用いた「必要趣味」という発想である(Bourdieu 1979=1990 (1):272)。これはエルスターにより「すっぱいぶどうの論理」と呼ばれるもので、自分の手に入るものを好きになり、手に入らないものを無視する態度といえるだろう(Elster 1983)。この論理の背景にあるのは、認知的不協和の回避の合理性であり、ブルデューが中間階級、上流階級の実践に認める資本の再生産戦略とは基本的に相容れない発想であるといっていよい。<sup>14</sup> エルスターも指摘するように、ブルデューはこの「すっぱいぶどう」の論理を労働者階級のみならず、支配階級における文化資本の相対的に豊かな層における趣味のあり方——例えば大学教授の異国趣味など——の説明にも応用している(Elster 1981:11-12)。例えば、大学教授は収入が比較的少ないので趣味にお金はかけられないが、それでも何とか自分の社会的地位を差異化するために、その文化資本が反映できるようなものを趣味として選ぶ、という具合に(Bourdieu 1979=1990 (1):282-283)。彼らの趣味が一種の「必要趣味」だというのは、逆にいうなら、もし十分なお金さえあれば、もっと別のものを好きになっているはずなのに、実際にはお金がないから、現在あるもので十分だと思い込もうと無意識的に努力している、ということである。

我々は、こうした論理にごく常識的な前提を付け加えることで、社会階層と趣味との結びつきに関する、ある種常識的な対立仮説を立てることができる。それは「おいしいものを食べたい」「広く快適な家に住みたい」「美しい妻を娶りたい」等といった、根源的かつ普遍的な欲望が我々にはあり、しかもそうした欲望の対象が有限であるという前提である。こうした前提と「すっぱいぶどう」の論理との組み合わせによって、図 2-1 を説明することができる。

この場合、図の上部にあるものほど、より大きな、あるいはより高級な欲望を満足させ、それらは基本的に「大は小を兼ねる」という傾向を持つのだと考えられる——つまり、上の方の趣味が満足させるものは下のほうの趣味が満足させるものを含みつつ、さらにそれ以外のものも同時に含んでいるということだ。これはミルの功利主義が前提とした発想でもある。そして上のほうのものの代わりに、下のほうのものをより沢山消費したところで限界効用の法則により、上のほうのものと同じような満足は得られないとする。つまり、安いハンバーガーをどれだけ山ほど食べたところで、最高級の寿司などを適度に食べるのと同じだけの満足は到底得られない、ということである。

このように考えると、経済力などの権力を持つものは上部にあるような項目——例えば骨董品の家具——を独占しようとし、またそれぞれの権力の大きさに応じてそれに見合った位置の対象を消費するのだ、という至極当然のように見える結論が導き出せる。

ただし図のなかには「欲望の対象が有限である」とは考えづらい項目も並んでいる。例えばカンディンスキーの絵をただ見るためには、美術館を訪ればいいし、複製でもよければ図書館で画集を開けばよい。バッハの「平均率クラヴィーア」を聞くためにはCDを買ってくればそれでいいだろう。そうしたCDの値段は大衆的なシャンソンのCDと特に変わらない。ではなぜ、そうした対象の趣味に関してもこのような経済力との相関が現れるのであろうか。

もちろんそうした場合についても、「何かを『鑑賞する』」ということは、それをただ見たり聞いたりする以上のことだ」ということを思い出すなら、やはり「カンディンスキーを楽しむ」といったことも「セカンドハウスを所有する」といったこと同様に、希少財の消費として考えることができる。「カンディンスキーを楽しむ」ためには、それを見るための「目」を涵養することが必要なのだ。そうした「目」は例えば美術史的な知識によって、あるいは美学的理論を学ぶことによって、またあるいはさまざまな絵を実際に見ていくことによってはじめて養われていく。そしてそうした経験の蓄積は、余暇を前提とし、それは明らかに希少財としての性格を持っている。

さらにいうなら、「カンディンスキーの絵を特に好む」ということは、かつてそれにつながるような沢山の具象画を見てきて、それらを十分に楽しみ、現在ではそれらの絵がかつてほど刺激的ではなくなった、ということも意味している。そういった人は、例えば印象派の絵だけにしか関心を示さないような人よりも、平均的に言えば、絵の世界からより多くの楽しみを得てきたといえるだろうし、そうした楽しみの獲得のために自身の経済力などの社会的権力を駆使したのだと考えられる。

<sup>14</sup> ただしブルデューは何かを積極的に愛するという自己投入が、自分の信じる価値を他者に押しつける象徴闘争において何らかの効果を示すことを暗示している(Bourdieu 1979=1990 (1):134-135)。



このように考えていくことで、図 2-1 における社会階層と趣味や生活習慣との相関は全て説明されてしまう。

人々はみな図の右上に位置するような「乗馬」や「外車」という趣味にあこがれているのだが、お金がないのでそれをあきらめる。また人々はみな図の左上に位置するようなクセナキスやウェーベルンの難解な音楽でも、もしそれを理解するための素養がありさえすればきっと好きになる。しかしそうした素養を身に付けるためには膨大な時間と集中力を必要とし、多くの人はそうした自由時間を持たない。それがゆえに、それらの「高尚／難解な」音楽にそもそも関心を抱かないのである。乗馬を好む者もクセナキスの音楽を好む者も、彼らは別に差異化の効果を狙って何かのものを好きになるわけではない。人々は自分の経済力や社会的権力が許す範囲内で最良のものを享受しようとしているだけであり、それが結果的に、図 2-1 のような相関を生むことになるのだ。常識的な理論でもこのように十分解釈できてしまう。

この仮想される反論は、「純粋さ」が真性のものであることを主張するものである。すなわち、人々は自分の行動の他者にとっての意味付けによって動かされているのではなく、彼ら自身のその内的な欲求に従って動いており、図 2-1 に見られるような階層構造は、その単なる副次的効果に過ぎないとされる。しかも新古典派経済学は、人々の欲求がもともとのところ普遍的で同質であることを前提としている (Becker 1971=1976)。というのも個々人の欲求満足の最大化によって社会現象を説明する新古典派経済学において、例えばある人がクセナキスの音楽をよく聴くのは、彼がたまたまそうした音楽に対する欲求を持っていて、その欲求を満足させるためであり、例えばある人がジョルジュ・ゲタリらの大衆的シャンソン音楽を聴くのは、彼がたまたまそうした音楽に対する欲求を持っていて、その欲求を満足させるためだ、というような類の説明を行いだしたとしたら、ひたすら恣意的な説明が蔓延するだけのことになってしまうからである。

それではなぜ、それぞれの社会・文化・時代によって、図\*のような趣味・生活習慣の具体的内容が異なってくるのか。それぞれの趣味が実際に純粋で普遍的な内的欲求によっているのであれば、文化が変われば趣味の内容が変わってしまうということは何だかおかしくないだろうか？ ある社会におけるそれぞれの趣味が「純粋」なもので、ブルデューの言う「差異化」に類するような、お互いの参照関係をもたないとしたら、どうしてこのような違いができるのであろう。

常識的な考え方は、この疑問に対してあっさりと譲歩を行うだろう。無論そこには参照関係があるのだ。ただその参照関係は、芸術的な内的衝動に基づくものであって、自分の趣味が他の人にどう見えるか、というようなことに基づくものではないのだと。

それぞれの文化において全く異なった趣味の体系ができあがるのは、それぞれの文化の文脈において同質の欲求を満足させようとするからである。例えば図 2-1 におけるジョルジュ・ゲタリやシャルル・アズナブールといった「大衆的なシャンソン」という趣味は、日本の社会に置き換えれば「大衆的な演歌」ということになるだろう。フランスのシャンソンと日本の演歌は、その具体的あらわれだけを見れば、全く別種のメロディーに全く別種の言葉が乗せられた全く別種の音楽だともいえる。しかしより抽象的には、両者とも、それぞれの文化において比較的なじみのあるメロディーを最小限のヴァリエーションで量産し、曲の展開において聴くものの期待を裏切らず、また歌詞においても大衆的な生活に伴う感情を直接的に歌うという共通する性格を持っている。そしてそれらの音楽は、特別に捜し求めようとせずともテレビやラジオなどを通じていつでも身近に親しむことができる、そんな性格を持っている。

聴く側のほうからいえば、上記の大衆的音楽の特徴はすなわち、それを楽しむための投資が最小ですむことを意味している。そして人は、こうした音楽から楽しむべきものを汲み尽くした時、もしさらに余裕があれば次のステージへと進んでいくものだといえよう。ステージを上がるにつれ趣味は細分化され、それを楽しむための感性は繊細さを要求し、新しい音楽の探索は一層のコストを伴うようになる。

社会が異なれば、こうした趣味の発達はその出発点から異なり、以降も異なった過程を進む。しかしその一方で、こうした発達を導く原動力はどこでも同じだともいえよう。すなわち、なじみのある音楽から少し目新しい音楽へと徐々に徐々に自分の趣味の世界を拡げて行くことだ。

この拡大発展の過程は、新古典派経済学が前提とするような欲望のより大きな充足の過程といってよい。そしてその欲望充足は新しい世界を切り開いていくためのコストを伴い、ゆえにそれぞれの経済力

が趣味に反映されるのだといえる。それも、その文化における相対的位置づけと結びついた形で。

作り手の側でもことは同様であって、彼らを魅惑する音楽に影響されてそれらを学びつつ、そこから一步前に進もうとしているものと考えられる。彼らを導くのは、それぞれのカリスマに対して捧げられる敬愛の念と、そうした先達を乗り越え新しい音楽を作っていくという芸術的野心であるともいえる。その模倣と差異化は、意識上も無意識上も社会階層を上昇しようという意図とは全く無関係といっているかもしれない。しかし人々の趣味がもともと階層と相関を持っている以上、「既存の音楽に対する新しい音楽」という形の芸術的挑戦は結局のところ、階層的秩序をなぞることになる。

このような常識的見方に対し、資本の再生産戦略を基礎とした差異化の論理を主張するブルデューの側では、上記の「芸術的で」「純粋な」差異化の衝動もその起源をたどれば、そうした衝動による実践が彼（＝ブルデュー）の考えるような意味で戦略的だったことによる、ということを主張するであろう。

しかしこのブルデューの主張の真偽を経験的に確認するすべはない。ゆえにブルデューの理論も新古典派経済学の理論も、経験的意義において実質的に同じことを語っていると言ってよい。ブルデューの理論は、常識的な新古典派の理論に対して、趣味の相対的性格を認めさせるような修正要求を突きつけはするが、互いの理論の決定的な否定には至らない。修正された新古典派の理論は、ブルデューの理論と強調点が異なるのみであり両方はブルデューの理論をベースとして統合さえ可能である。すなわち、ブルデューの理論は戦略のより根源的な基礎を語り、新古典派の理論はその表層的な部分を語るものとして。人々は無意識のレベルではブルデューの言う戦略にのっとった実践を行うのだが、それが意識上は新古典派の考えるような欲求満足の形式をとるのだと。

では我々はこのままブルデューの戦略概念を暫定的に受け入れてもよいのだろうか。

しかしブルデューの理論をさらに詳しく分析していけば、やはりそこには問題があることがわかってくる。そのことはむしろ、ブルデューの理論と毛色の近い別の理論と突き合わせることによって明らかになる。

## 2-3 趣味の純粋さに基づく階層構造と差異化 ② ——ヴェブレンの理論

新古典派経済学的理論に抗して、差異化の原理を基礎とする理論を選んだのは何もブルデューが最初ではない。その先達には制度派経済学の創始者とされるヴェブレンがおり、彼の「顕示的消費」「顕示的閑暇」といった術語は経済学の概論的教科書においても極めてポピュラーな概念となっている。そしてこの「顕示的消費」「顕示的閑暇」という概念こそは、まさに人々が趣味的な活動を行う際の基底的な欲求が、社会的地位の表示にあることを述べたものである。ヴェブレンは『有閑階級の理論』（1899=1961）という処女作においてこうした概念を用い、その議論を展開している。その議論を最も簡単にまとめると恐らく次のようになるであろう。

A. 社会はその技術力、生産力の発展によって、社会進化の階梯を上がっていく。その進化の階梯は平和愛好的な段階から略奪的段階を通過し半平和的段階へと向かうものである。この過程はまたその社会が生産力の発達により、より大きな余剰生産物を生むことによって私有財産制を発達させ、より多くの富を蓄積させていく過程でもある。

B. こうした生産力の拡大は、単に生存欲求を満たす以上のことを可能にする。それにより人々の経済的生活（富の獲得、蓄積、消費）を導く誘因は、生存欲求から「競争心／見栄（emulation）」の欲求へと重点を移行させる<sup>15</sup>

C. 生産力の拡大に伴う私有財産制の発達により、「競争心／見栄」は富の所有へと向かう。より多くの富の所有は、その人が他の人よりも優れていることの証拠になる。

D. しかし単に富を所有しているだけでは、その事実を他者に納得させることが難しい。ゆえに自分が富を所有しているということを、さらに証拠立てることが求められるようになる。それが、

<sup>15</sup> ヴェブレンのキーワードの“emulation”をどのように訳すべきかは大きな問題だが、ここではとりあえず「競争心」とした。しかしこの概念は「顕示的消費（conspicuous consumption）」という概念とつながっていることからわかるように、「見栄」というニュアンスも含んでいる。



非生産的な活動に携わることであり(＝顕示的閑暇)、あるいは非生産的な消費を行うことである(＝顕示的消費)。

E. 「より大きい財産を持っている」ことを証拠立てる効果により価値あるものと感じられた顕示的閑暇や顕示的消費といった活動は、しかし表面的には別の意味付けをされ、意識上はその表面的意味によって求められるようになる。しかしそれは表面的な意味に過ぎず、人々がそうした活動を好み、それを行う本質的な理由は、やはりそれが競争心を刺激することにある。

すでにこの要約だけで、ブルデューとヴェブレンの理論がよく似ていることがわかるだろう。彼らはともに、中・上流階級の人がそれぞれの階層に応じた趣味や生活習慣を持っていることを差異化の原理によって説明する(③、④)。そうした趣味なり生活習慣なりは顕示的閑暇、顕示的消費という性格により、その人の(より高い)社会的地位を示すからこそ、人はそうしたものを好むようになるのだと彼らは考える(⑤)。その対立仮説になりうる、「人々はみな元来同じようなものを好むのだが、そうした対象の獲得競争の結果、それは社会的権力等に応じて分配され、趣味や生活習慣は結果的に社会階層を表示するようになる」というような説明を彼らは受け入れない。そうした好みは表層的なものに過ぎないものとされる。

ではブルデューとヴェブレンの理論の違いはどこにあるのか。これを理解することで、ブルデューの理論の性格をよりはっきりと把握し、その吟味がしやすくなる。そこでこれについてさらに詳しく説明していこう。

①と②を一組として考えれば、ここにブルデューとヴェブレンとの最大の違いが見られる。それはブルデューがいうなれば社会的地位還元論ともいえるような立場をとり、そうした一元論を通じて、いわゆる「未開」の社会から現代社会に至るまでを統一的に説明をしようとしているのに対し、ヴェブレンは、そうした社会的地位に通じる「競争心」と、それ以外の種々の欲求とによって人々の行動を説明しようとする二元論(ないし多元論)をとることである。しかしこうしたヴェブレンの立場は誤解されやすい。

まずヴェブレンは、この「競争心」を「生存欲求」に対置することにより、価値の基礎として労働力の再生産を基礎におくアダム・スミス以降の古典経済学との対決姿勢を示す。この点はよい。重要なのは、そうした「競争心」の欲求を、その他のあらゆる種類の欲求と区別してその理論を構成する点で、個人の心理的な欲求の満足を基礎とする新古典派経済学への対決姿勢をも示すことである。ヴェブレンは次のように述べる。

たとえ軽微な発展の形態でも、私有財産制度が見出される場合には、つねにその経済過程は、財貨の所有をめぐる人々の間の闘争という性格を帯びる。このような富のための闘争をもって、本質的には生存のための闘争であると解釈することが、経済理論の慣習となっていた。ことに、現代化された古典派学説の体系を少しもゆるがずにまもっている経済学者のあいだにそうであった(＝古典派経済学)。

そのようなものが、初期のあまり効率的でなかった生産段階の大部分での経済過程の性格であることは疑いがない。…しかし全て発展途上にある社会では、このような技術的発展の初期の段階を立ち超える進歩が間もなく行われる。生産の効率は、間もなく、生産過程に従事するものに、最低限の生活の糧以上のかなり多くのものを与えるような程度にまで高められる。

このような新しい生産的基礎に立脚するそれ以上の富のための闘争をもって、生活の快適さを増すための——主として、財貨の消費がもたらす肉体的な快適さの増大のための——競争として語ることは、経済理論としては珍しいことではなかった。(＝新古典派経済学)。(富の)獲得や蓄積の目的は、蓄積された財貨の消費であると慣例的に考えられてきたのである。…富を得ることの経済的に正当な目的はこうしたものであって、これを考慮することだけが経済理論の義務であると、少なくともそう思われている。そのような消費は、もちろんその消費者の肉体的欲望や、彼のいわゆる高級な欲望——精神的、芸術的、知性的その他ありとあらゆる欲望——に役立つものと考えられているかもしれない。

しかし、財貨の消費が、つねに蓄積を促進するようなインセンティブをあたえるということができるのは、その素朴な意味からずっと離れた感覚で考えられる場合だけである。私有財産制の根底に横たわる動機は競争心である。そして、同じ競争心の動機は、それが生み出した制度のそれ以上の

発展の場合にも、また、このような私有財産制に関連する社会のあらゆる様相の発展のなかにも、依然として作用しつづける。富の所有は名誉をあたえる。それは他者に劣等感などの気持ちを起こさせるような差異化の荣誉である。財貨の消費に対しても、そのほかの考えられる富の獲得のインセンティブに対しても、これと同じくらい説得力あることは到底いえない。ことに、富の蓄積のインセンティブに対しては、これほど適切なことはない (Veblen 1899=1961: 30-31、強調、括弧内引用者)

ここでヴェブレンは、産業の未発達な社会の下層階級では、生物学的な再生産の欲求——つまり生き延びて子どもを作ること——が、彼らの経済生活(財貨の獲得、蓄積、消費)の重要なインセンティブになっていることを認める。彼らに関しては、このようなインセンティブを前提とする古典経済学の有効性も認められるであろう。しかし産業が発達し、単に生き延びるのに必要な以上のものが彼らにも得られるようになれば、そのインセンティブは生物学的再生産以外のところに求められねばならない。それがここでいわれる「競争心」である。

重要なのは、この「競争心」なる欲求は、他の種類の欲求とある意味で同列に並び、量的にも比較可能なものとされる一方で、またある意味では別次元におかれてもいることである。<sup>16</sup> 後者のようにこの次元の違いを強調して、他のあらゆる欲求に「競争心」のインセンティブが優先することを主張することは自然、新古典派経済学の批判を意味することになる。というのも、後で述べるが「競争心」の欲求は、他の欲求の否定のもとに成り立っているからである。

さて、先にも述べたように、こうした競争心という社会的欲求の位置づけは、古典派、新古典派経済学との差異のみならず、ブルデューの理論との差異も示している。

ここで気をつけねばならないのは、この複雑な対立関係がしばしば単純化されて捉えられていることだ。ブルデューのヴェブレン解釈もまた、そうした単純化の典型と言える。ここでいう単純化とはすなわち、ヴェブレンのいう「競争心」とは、新古典派の想定する多様な欲求のうちの一つであると考え、彼の理論を新古典派経済学の単なる傍流の一つとみなすことを意味している。もしその単純な捉え方が真実なのであれば、彼の経済学史上の功績は、アダム・スミス等によってとうにその重要性が指摘されていた「名誉の欲求」を、単に「競争心」と言い換えて再評価した、というだけのことになってしまうだろう。

もちろんヴェブレンの理論はそれだけにとどまるものではない。ヴェブレンは、「競争心」が他の諸欲求と別次元に位置することを理論的に示すことでブルデューの理論の先駆をなし、またその欲求が同時に他の欲求と同次元において働くことを示すことでブルデューの理論をいわば超えているのである。

#### 2-4 ブルデューのヴェブレン批判

人々の実践の根底に差異化の働きを見る、という点で、ヴェブレンとブルデューの理論は非常に似ている。ブルデューの理論にあって、ヴェブレンの理論にないものは構造主義的なものの見方だけではないか、というくらいだ。

ブルデューはあるところで、プラグマティズムの哲学に親近感を覚えることを述べている。<sup>17</sup> とはいえそのブルデューも、やはりプラグマティズムの影響下にあった経済学者ヴェブレンとの親近性は認めるわけにはいかないのだろう。そうすれば、彼の理論のオリジナリティの大部分は失われてしまうことになるからだ。ゆえに彼がヴェブレンの理論を矮小化して批判するのもよくわかる。例えば彼は言う

ヴェブレンは、卓越の探求を卓越した行動と同一視しました。そして、エルスターは、私の考えがヴェブレンと同じだと誤解しています。ところが卓越の探求とは、卓越した行動と同一視しうるも

<sup>16</sup> ここで「別次元」というのは、ラッセルやベイトソンの言うような論理階型上の次元ではない。それは産出関係においてであり、「蛙の子は蛙」といわれるように産出関係の次元の違いは質の違いを必ずしも意味しない。

<sup>17</sup> ブルデューは、自分がそこから直接影響を受けたわけではないのにも関わらず、実際にできあがった理論はデュイらのそれに非常に近いものがあることを認めている (Bourdieu and Wacquant 1992:122)。ブルデューとアメリカ・プラグマティズムとの親近性については Shusterman (1999)、Aboulafia (1999)を参照。特に後者はブルデューの *habitus* 概念とミードの”I”, ”Me” 概念の相似性について論じている。

のであるどころか、かえって卓越した行動の否定なのです (Bourdieu 1987=1988 : 23)<sup>18</sup>

ここで、ブルデューが述べていることを敷衍すれば、次のように言い換えることができる。

《『自分がいかに尊敬に値する人間であるか』ということを、周囲の人々に説得することを意図的な目標として、人々はその消費生活を送っている」という前提を建てた上で、ヴェブレンはそうした目標が達成される経済的条件について分析を進めている。その意味でヴェブレンの理論は新古典派経済学やその社会学における呼応である合理的選択理論の亜流に属する。というのも、そこには「行為者が行為選択を通じてその欲求を合理的に満たそうとする」という前提があるからだ。他の新古典派の経済学者たちとヴェブレンが違うのは、人々の種々の欲望のうちで特に競争心を、他の欲求に比べ少しばかり重視していることだけに過ぎない。それだけのことでエルスターは私 (ブルデュー) の理論をも合理的選択理論の枠にはめて解釈し、ヴェブレンの理論と同一視しようとするが、誤解もはなはだしい！

そもそも、「自分が尊敬に値する人間である」ということを意図的に、積極的に印象付ける、というような行動は、自滅的な効果をもっており、却ってその人の信用を貶めてしまうものだ。このことを経済学者ヴェブレンは全く考慮に入れていないが、私はそのことをきちんと理論の中に組み込んでいる。その点で私の理論はヴェブレン理論よりはるかに洗練されているし、それは新古典派の経済学理論や合理的選択理論などとは全く別種のものとなっているはずだ》

文脈も考慮に入れば、ブルデューの主張は概ねこのようなことだと考えて良いだろう。

もしこの批判が正しいとするなら、ヴェブレンの理論を本稿でとりあげる必要は特になくなってしまふ。というのも、本稿の主題は、他者からの目とは無関係に、「純粋な」動機によって行われる行為が、実は、対他的戦略的意図を無意識のうちに内在させているのではないか、という点にあるからである。

しかし、ブルデューが本当にヴェブレン本人のテキストを十分に検討した上で、このようなヴェブレン批判を行っているのかどうかは疑問だ。というのも、ヴェブレンもブルデューと同様に、新古典派経済学において前提とされた〈その時点、その時点での快楽の計算にただ従うだけの非歴史的な行為者〉という概念を徹底的に批判しているからである。ヴェブレンは新古典派経済学における快楽主義を次のように批判する

快楽主義の概念でいう人間とは、苦痛と快楽の電光石火の計算機である。…彼には、それ以前の状態も、それ以降の結果もない。…ついには力の平行四辺形が働いてその合力の方向に従うまで、自己の精神的軸のまわりをきれいに回り、衝撃の力が使い果たされると、静止し、以前の通り自足した欲求の小球になる。…彼は…環境の変化に支配されることを別にすれば、生活過程の源泉ではない (Veblen 1919=1961: 75)

このように、新古典派経済学における〈過去も未来もなく永久に不変の欲求に突き動かされるだけの快楽主義的人間像〉に対抗してヴェブレンの提出した人間像は、〈本能による制約を受けながら、歴史的な過程によって形成された〈習慣 (habit)〉によって行動する人間〉であった。

ヴェブレンにおける習慣という概念の重要性は、彼が制度を「個人と社会の特定の関係なり、特定の機能なりに関する支配的な思考習慣である」と定義していることから窺い知れよう (Veblen 1899=1961: 183-4)。彼の主著『有閑階級の理論』(Veblen 1899=1961)に、「制度の進化の経済学的研究」という副題がつけられていることからわかるように、人々の思考習慣としての制度こそが彼の経済学の主要な対象であり、ヴェブレンが制度派経済学の創始者とされるのもそこに理由がある。このヴェブレンにおける習慣という概念の強調は、おそらく、ジョン・ホプキンス大学時代に師事したパース、ならびにシカゴ大学での同僚だったデューイらの影響によるものだろう。<sup>19</sup> デューイと同じく、ヴェブレンも人間行動に関して、本能 (衝動)、習慣、理性の三つの要素からなる体系にのっとって分析しているが、理性の役割に関しては、本能と習慣の媒介役として、極めて限定的に評価しており、本能と習慣に決定的な役割を付与している。<sup>20</sup>

では、ヴェブレンは本能と習慣の関係についてどのように考えていたのだろうか？ まず、ヴェブレンは、種としての人間生活のベースにある遺伝的傾向性を、向性 (tropism) と本能とのふたつに分けて考え

<sup>18</sup> このエルスター批判にも根拠はない。Elster 1983: 69 を参照。

<sup>19</sup> Dobriansky 1957: 11-2, 254

<sup>20</sup> ヴェブレンにおける本能論は、Veblen 1914=1997 において、もっともはっきりとしたかたちで展開されている (特に 3 - 12 頁)。

る。前者が、反射的な自動反応の集りであるのに対して、後者は、人間の「生活の諸目標、遂行されるべき諸目的」を設定する基礎となり、その意識的行動に関わっているとされる（Veblen 1914=1997：7）。ヴェブレンによればこの後者の「本能」によってはじめて、生活上のあらゆるものは、価値あるものとなる。

しかし、ここで重要なのは、本能が与える目的というのは、あくまでベースとして与えられるのであって、意識の表層に現れる目的とのあいだには、多くの場合、幾層にも階層化された慣習的目標が挟まるとされることである。つまりかつては、より本能に近いレベルの目的へむけての手段だったことが、時代を経るにつれ、その目的との関係が忘れられ、意識上で、手段がそれ自身、目的へと転化していく。このような手段の体系が、世代を超えて受け継がれ、歴史の中で積みかさなってできあがったのが、ヴェブレンのいう習慣であり、また制度なのである。ヴェブレン自身の言葉を引用しよう。

生活の諸目標、遂行されるべき諸目的は、人間の本能的性癖によって選定される。…（しかしその目的を達成するための方法、手段においては、）本能的性癖に対する依存性は、より直接的ではなくなっている。というのは、多かれ少なかれ、拡大された方法、手段の論理が、本能によって与えられた目的とそれの実現との間に介入してくるからである。

…この方法と手段の装置は、実質的に、全て、過去からの伝統に関わるもの、過去の世代の経験を通じて蓄積されてきた思考習慣の遺産である。したがって、ある所与の文化状況の下で生活の本能的な目的が達成される様式、方法は、かなり緊密にこれらの思考習慣の諸要素によって規制されていて、その習慣の諸要素は、こうしてある広く認知された生活体系として形を整えるのである。

…この方法と手段の論理と装置は、習慣づけの訓練の下で、因習的な方向に落ち込み、首尾一貫性のある習慣と規制とになり、ひとつの制度的な性格と力を持つようになる。…（さらには）公認された行為と仕事の様式の諸要素としてこれらの慣習的な方法と手段が一番近い努力目標という地位を占めるようになるのである。こうしてかぎりない習慣づけがよりいっそう進むうちに、これらの一番近い目標に注意が習慣的に集中させられるので、それらが人間の関心を独占してしまう結果、大抵の場合、それら自身の究極の目的が後景にしりぞけられ、しばしば見失われてしまうところまでいってしまう。（Veblen 1914=1997：7-8）

この引用箇所が続いて、ヴェブレンは、このような手段の自己目的化について、貨幣の獲得と使用を例に挙げているが、この考え方は、ヴェブレンの哲学のベースにあるもので、彼の著作のそこかしこにその応用例が見出される。それは、気高さに関する考察として、ヴェブレンの最重要な貢献となる『有閑階級の理論』（Veblen 1899=1961）においても例外ではなく、その全体が、このような論理のもとに構成されているといってもよい。すなわち、この著作の主な分析対象である、有閑階級の顕示的閑暇、顕示的消費といった行為に関して、それを導く、直接的で意識的な欲求の背景に、本能のどのような衝動があるのか、その衝動がどのように迂遠された経路を通して満たされるのか、その経路は、歴史的にどのように構築されてきたのか、が、その著作全体にわたって一種系譜学的に示されているのである。

ヴェブレンは、顕示的閑暇、顕示的消費という行為の背景に、競争心を見ている。こうした競争心の欲求は、多くの場合、それ自身あまり意識されることなく、例えば、人の価値観に反映されることによって、間接的に満たされるものとヴェブレンは考えている。

ギリシャ哲学者の時代から現在にいたるまで、ある程度の閑暇なり、人間生活の直接の日常目的に役立つような産業過程からのある程度の免除なりは、思慮ある者から、常に、立派で、美しく、あるいは非難の余地のない人間生活の前提条件とみられていた。有閑生活は、それ自体でも、またその結果の点でも、すべての文明人からみれば、美しく高貴である。閑暇なり、その他の富の証拠なりの、このような直接的で主観的な価値は、もちろん概して、第二次的で、派生的なものである。それはひとつには、他人の尊敬を得るための手段としての閑暇の効用の反映であり、またひとつには心理的代入法の結果である（Veblen 1899=1963:42、強調引用者）

人々は、こうした二次的で、派生的な価値にしたがって生活することによって、結果的に、競争心に従っていることになる。彼らは、直接的・意識的なかたちで競争心の趣くがまま行動するのではなくとも、こうした「派生的な価値」という習慣を通して、そうした習慣を形成した競争心の欲求に、間接的に従うことになるのである。

この「二次的で派生的な価値」には、ブルデューの「ディスタンクシオン」のテーマでもある「美的感覚」なども当然含まれる。

顕示的浪費の要求は、普通、意識的には我々の趣味の基準のなかに含まれていないが、しかし我々

の美の感覚を淘汰的に形成し、支持し、また、いかなるものを美として認めることができ、いかなるものを認めることができないかについての我々の区別の指導的原理となるような拘束的な規範としては、やはり存在している (Veblen 1899=1961:101-2)。

つまりこうした価値体系は、人々の競争心、その見栄の欲求を、潜在的な形で十分に満たしたがゆえに自然選択された制度なのだ、ということである。それは現実<sup>21</sup>に力を持つ行為者が、その力を外に過不足なく表示し証明だてることを可能とする表現体系であることを求められ、その必要性に答えたがゆえに淘汰を経て選択された習慣であり、制度なのだということになる。

このようにヴェブレンは、競争心というものを、「習慣(habit)」としての表層的な価値観・行動様式の、そのさらに深層にあるメタ価値観だと捉えている。この点で、直接実践を導くところのハビトゥス(habitus)の背後に資本の論理を設定するブルデューと変わらない。そして彼らはともに、このような仕方<sup>22</sup>で「純粋さ」の戦略的性格というものを考察する足がかりを得ているのである。

この意味でヴェブレンの理論も、ブルデューの理論と同様、新古典派経済学の表層的な理論に対して深層的な原理を主張するものとして理解することができる。ヴェブレンやブルデューの主張が実際に正しいかは別にして、彼らの理論は共に、経験的な事実を新古典派の理論と衝突しない形で解釈することができる。

さてこれでブルデューとヴェブレンの理論の違いが、ブルデュー自身の主張する点にあるわけではないことが明らかになっただろう。確かにヴェブレンは新古典派経済学と同様、並列に存在する複数の種類の欲求の満足的手段として、人々の行動を見ている。だが、その満足のあり方は直接的なものであると限定していないし、また特に彼が重視する「競争心」に関しては、それを表層的な価値観のより基底に近いところにあるメタ的な価値観だと見ている。こうした点で、ヴェブレンの理論はブルデューの理論にむしろ近い。いや、ブルデューの理論がヴェブレンの理論に近い、というべきだろうか。

実際の彼らの理論の最も重要な違いは、表層的な価値観の深層における淘汰原理として、ブルデューのように資本という単一の基準を設定するか、それともヴェブレンのように複数の基準を設定するか、という点にある。ヴェブレンは確かにブルデュー同様、「競争心」という純粋に社会的で相対的な欲求を重視してはいる。しかしブルデューとは異なり、それだけを、人の社会的行動の根源に据えるわけではない。彼はそれを他の種々の基底的な欲求の一つと位置づける。

ただし「基底的な欲求のうちの一つ」とはいつても、競争心は他の欲求と単に並列的に存在している

---

<sup>21</sup> ヴェブレンが、この「競争心」というものを、人々の表層的な価値体系の根底にあって、それを淘汰する指導原理の一つになっていると考えていることは間違いない (Veblen 1899=1961:101-2)。しかしそれを「本能」と呼んでいるわけでは必ずしもなく、「本能」と「習慣」の中間的なものと考えているとってよいかもしれない。それは「本能」のように、歴史や文化を超えて人類に普遍的なものでは必ずしもないが、「本能」と同様に生得的な性格の一つである。ヴェブレンはこれを性向 (aptitude/propensity) と呼ぶ。人々には、例えば背の高い人もいれば背の低い人もおり、太った人もいれば痩せた人もいるように、それぞれの性向においてそれぞれ異なっているが、「競争心」はそのなかでも「古代にその起源を遡り、広くいきわたった人間性の特徴の一つ」であるとされる。ただしこうした遺伝的性向も、「習慣」と同様、社会制度の産物であり、またその原因でもあることに変わりはなく、その区別は(少なくとも「有閑階級の理論」という議論においては)あまり重要ではないとしている (Veblen 1899=1961:185)。ヴェブレンにとって重要なのは、実際にあらわれる個人の行動傾向が、「習慣」なのか「(遺伝的) 性向」なのかということではなく、それらがどちらにせよ、社会制度を形作る要因となるとともに、社会制度によって淘汰的に形成される結果でもある、ということなのである (Veblen 1899=1961:182)。こうした個人における習慣と社会制度との相互決定という考え方は、ブルデューにおけるハビトゥスと社会構造との相互決定、という考え方と相同であるといえる。こうした、社会制度と、個人との間の相互作用を共進化の過程として捉える考え方は、ヴェブレンの独創ではなく、スペンサーの影響によるものだと考えていいだろう (スペンサーにおける個人と社会の共進化の理論については拙稿 1998b を参照)。

わけではない。そのなかで競争心が特に重要なのは、それがあらゆる欲求と鋭く対立するという点にある。というのも、自分の持つより大きな財産を表示する、という意味での競争心の欲求は、「習慣」としての表層的価値観への淘汰過程において、他の種類の欲求の否定という形をとらざるをえないからである。そうした競争心に導かれる「顕示的閑暇」、「顕示的消費」の最も重要な特徴として挙げられる「非生産的」であり、「浪費的」であるという性格も、まさにこうした、競争心と他の欲求群との対立を示している。

一方、ブルデューの理論では、資本の論理こそが全てであり、当然のことながらこうした複数の欲求間の対立ということも問題にならない。このようなブルデューにおける資本概念の矛盾と理論的脆弱さを、シグナル理論を用いることで以下に示していく。

## 2-5 シグナル (=ハンディキャップ) 理論の前提とブルデュー、ヴェブレンの理論

ここからブルデューとヴェブレンの理論の共通点と相違点を、シグナル (=ハンディキャップ) 理論の前提および結論との関係を明らかにしながら見ていこう。

まず最初に、ここで用いるシグナル (=ハンディキャップ) 理論について簡単に説明しておく。シグナル理論 (Spence 1973) とハンディキャップ理論 (Zahavi 1975) は、元来、経済学と生物学の各分野でそれぞれ別個に発達した理論であり、それぞれの説明する対象も、一方は労働市場における学歴の働き、一方は性選択におけるある形質の極端な発達と、一見互いに全く異なっている。しかしそれぞれの分野において研究がすすむにつれ、この二つの理論が数理的には相同であることが示された (Grafen 1990)。このグラーフエンによる定式化は、労働市場や性選択という個別具体的な事例を超え、一般に「説得的コミュニケーション」で用いられる「言語 (=シグナル体系)」がどのようなものであれば信用されて人々に用いられ、どのようなものであると無視されて使用されなくなってしまうのか、ということを示している。

「説得的コミュニケーション」というのは、例えば、宝石商が自分の売るダイヤモンドの品質を素人の客に告げ、その言葉を信用してもらえよう促す、というような状況を指す。客がダイヤモンドの品質を測る直接的な手段を持っていれば話はたやすい。しかしそうした直接的な手段がないときに、宝石商はどのように客を説得したらいいのか。

もちろん客は宝石商が、できるだけ高く売ろうとしていることを知っている。その言葉を信じるのできる条件というのはどこにあるのか。

スペンスの分析した、労働市場における学生の立場もこの宝石商と似たようなものである。学生もやはり、宝石商がダイヤモンドを売り込むときと同様、自分が「どれだけ役に立つか」ということを企業にアピールしようとする。しかし彼には、自分が実際に役に立つということを直接示す経歴はまだ何もない。企業としても、もし本当に役に立つ学生なら高い給料を払ってでも迎えたいとは思いますが、しかしもしそれほど役に立たないのであれば、当然そんな高い給料を払うつもりもない。学生の間には能力に関して大きな開きがあるはずなのだが、自分に能力がある、ということのをどのように自分で保証したらよいのか。どうしたらそこで用いられる「言葉 (=シグナル)」は信用されるのか。これが問題になってくる。

こうした状況をシグナル (=ハンディキャップ) 理論は次のようにまとめる (Grafen 1990)<sup>22</sup>

A. シグナルの発信者と受信者がおり、発信者にとっては自分の持っているものの資質をできる

<sup>22</sup> グラーフエンはこの4つの条件から、ESS (進化的に安定した戦略) という考え方によって、次節に述べる結論を数理的に導いている。「進化的に安定した」というのは、その戦略をみながとっている集団の中に、別の戦略 (をとる個体) が入ってきたとしても、その戦略は淘汰されるということを意味している。つまり別の戦略はESSの戦略をとっている集団に侵入できない、ということである。逆に、ESSでない戦略をとっている集団の中でもESSの戦略は広がっていくことができ、そこに侵入することができる。複数の種類のESSが存在している場合には、最終的にどのESSの状態で安定するかは初期条件によって決まってくる。ESSについて詳細は、Maynard-Smith 1982=1985を参照。このグラーフエンのモデルは、Zahavi 1975がハンディキャップ理論として提出したモデルを数理モデルにおこしたものである。このハンディキャップ理論とSpence 1973のオリジナルのシグナル理論との数理的相同性については、Grafen 1990を参照。

だけ高いレベルにあるものとして見せることが望ましく、

B. 受信者はそれをできるだけ正確に見極めることが望ましい、そのような淘汰圧がかかっている。

C. 発信者は、自分の持つ資質を示すためのシグナルのレベルを、自由に選ぶことができ、

D. 受信者は、発信者のシグナルを介してしか、その発信者の持つ資質を判断できないが、その情報を利用する・しないは自由である。

A の淘汰圧という言葉だが、この概念はスペンスによるオリジナルのシグナル理論には存在しない。これはザハヴィのハンディキャップ理論由来のものである。大抵の場合、生物学では、生物の行動は遺伝子によって直接制御されているものとされ、その遺伝子に加えられた淘汰によって、行動が決定されるものと考えられている。ただし数理モデルとしてのシグナル(＝ハンディキャップ)理論においては、行動決定の淘汰がかかる媒体は別に何であっても構わない。遺伝子であってもいいし、ヴェブレンの考えたような「習慣」であってもよい。とにかく、ある結果に結びつくような行動様式が生き残り、そうでない行動様式が消えていく。それだけのことである。その行動様式を導く媒体は別に何であっても構わない。

またCとDの「自由に」ということだが、これはAとBにおける行動の選択がなされる、その選択肢が準備され、またそれぞれの選択を妨げる要因が他にない、ということの意味している。言い換えれば、選択というものがそこでなされるという、決定論に対立する積極的な意味での自由と、「拘束がない」という消極的な意味での自由という二つの意味を共に含んでいる。後者は言うなれば、「好きなものを何でも食べていいよ」と言われて寿司屋に行くときと、「予算は2000円以内だからね」と言われて寿司屋に行くときの違いのようなものだ。メニューに挙がっているものは何でも注文して構わない、それを押しとどめるものは何もない、そういう意味での自由である。

シグナル理論はこのAからDの前提から後に示すような結論を導くわけだが、これら4つの前提は、実のところブルデューやヴェブレンの理論にほぼ共通している。

ブルデューとヴェブレンはともに、

A. 周りからの尊敬を促すような、ある人の特質——その中には「純粋さ」も含まれる——は、社会的地位や、さらにその基礎となる経済力の反映であり、

B. 人々の行動を形作る「習慣」やハビトゥスは、可能な限り高い社会的地位、大きな経済力を表示しようとする、そうした方向性のもとにあって、

C. 人々の実践は、そのおかれた社会的位置づけによって、機械的に決定されているわけではなく、そこには自由が存在しており、

D. 人々の社会的地位はその人の実践を通してのみ、他の人に知られうる

というように考えている。もちろん彼らにとってこれらは仮定というようなものではなく、例えば経験的な事実そのものなのであろうが、とりあえず彼らが共通の基盤に立って考えているということさえ確認できればよい。

このうち1と2に関しては特に説明を要しないだろう。

3は戦略概念の要となる重要な前提である。この「自由」は前のC・Dで説明したのと同様、積極的な意味と消極的な意味とを兼ね備えている。特に積極的な意味での「自由」というのは理論的な仮構であって、実際に起こった出来事以外の可能性が行為の選択肢としてあらかじめ存在していたことを仮定している。そうした選択肢の中から、ある実践が、ハビトゥスや「習慣」の選好に従って、あるいはそうしたハビトゥスや「習慣」に対するメタ的なコスト・ベネフィットの構造によって、直接的・間接的に選択されるものとするのである。

戦略という考え方は、説明すべき原因と結果の間に、「コスト・ベネフィットの構造に従った選択」という契機を差し挟むことによって成立している。

次の例でこれを説明してみよう。

例えば、ある点と点が与えられた時(＝原因)、それらを最短距離で結ぶ線を引く(＝結果)という過程は決定論的であるといえる。しかしその課題を「ある点と点とを、連続した線で結び」、「その線が短



かければ短いほど高く評価される」というように変換するなら、この課題に対する解答は「戦略的」に捉えることができる。点と点を結ぶ無数のルートという選択肢が与えられた時、その選択肢の中から最短距離になるようなものを自由に選ぶとすると、人はどのようなルートを選ぶだろうか考えるのである。もちろん、その人がどんな試行錯誤の過程を経るにせよ、彼は結果的に「合理的な」振る舞いをするものと仮定するなら、最終的な結論は、この課題を決定論的に捉えた場合と何の変わりもない。つまり私たちは、人の振る舞いから、その過程が決定論的であったか、戦略的であったか区別することはできない。またその行為者の意識上で戦略的であったことも、その意識下の過程は決定論的に説明することは可能である。<sup>23</sup>

4はヴェブレンの理論において、仮定というよりは場合分けという処理がされている。社会的地位や経済力というものが、実践を通してではなく、地位そのものから直接伝わりうる場合と、そうでない場合とで場合分けするのである。もし人々の社会的地位が、顕示的閑暇や顕示的消費といった実践を介さず人々に直接伝わりうる場合には、自分のより高い社会的地位を示すために人々がすることは（浪費の正反対である）倹約ということになる。ヴェブレンは、こうした社会的地位の可視性・不可視性が、集団の構成要素の流動性と相関しているとし、その相関を仲立ちとすることによって、集団の流動性と消費傾向との関係を説明する。すなわち、流動性の低い集団——例えば農民層——では、社会的地位の可視性が高いため、そうした地位を周囲に示すために顕示的消費という手段に訴える必要がない。一方、流動性の高い集団——例えば都市の職人層——では、その社会的地位の可視性が低いため、「宵越しの金を持たない」という類の消費傾向が強くなる、とするのである (Veblen 1899=1961:87-91)。

ブルデューの理論においてこの点は、ヴェブレンに比べると多少複雑である。ブルデューはこの問題を、資本や社会関係の「客観化」「自然化」として語っている (Bourdieu 1980=1988 (1):215-221)。資本が制度のうちに客観化された後には、人々は自分自身の行為でもってその資本をいちいち表示する——ブルデューの言葉では「承認させる」——必要がなくなるのだと言うのだ。

諸制度の中に客観化することは、物的であれ象徴的であれ獲得物の永続性と累積性を保障する。そしてそれらの獲得物は、行為者が明白な行為によってそれらを絶えず全面的に再創造する必要もなしに存続することができる (Bourdieu 1980=1988 (1):216)。

こうした箇所から、ブルデューは、ヴェブレンが農民層と職人層との間においた条件分けを、資本の制度的客観化以前のアルカイックな社会と、資本主義の発達した社会との間においているものと解釈する人もいるだろう。しかしそのような読みからすると、ブルデューが『ディスタンクシオン』で描いたような、現代社会における消費行動の「卓越化」という戦略的意義はいったいどのように解釈すべきなのかわからなくなってしまう。もちろんそうした消費が第一に欲望の自己満足という位置づけをなされ、補助的に資本の再生産的な意義を担っていると考えられているわけではなかろう。それらはやはり資本の再生産という戦略的意義において理解されているはずだ。そしてまた、現代の資本主義社会において制度的客観化が完全でないことをブルデューははっきりと認めている (Bourdieu 1980=1988 (1):217-218)。ゆえにこの資本の制度的客観化の違いは、経済資本が経済資本というかたちのまま社会的地位に結びつき、また世代を越えて存続する割合の違いを述べているのであって、文化資本を含む象徴資本の表示に関しては、純粋に実践を経由しているとブルデューは考えているものと解釈すべきであろう。

しかもブルデューは、現実の社会の中で我々が知る「客観性」や「自然さ」というものは、単なる「客観性」や「自然さ」それ以上のものであることを指摘する。そこに社会学者が読み取るべきものは、本来恣意的な差異でしかなかったものを「客観的」で「自然さ」を備えた合法的なものとして承認させようとする戦略的試みなのだというのである (Bourdieu 1980=1988 (1):224)。社会的地位というものが「客観的な」生のままの事実として存在するなどということはありません、それが「客観性」を帯びていること自体のうちに、その「事実」の実践相関性が浮かび上がるとするのだ。ブルデューはこうした議論を誤認という概念との関わりで展開していくのだが、ここでは、人々が「客観的社会科学」が前提とするような類いの「客観的事実」によって動いているのではなく、「客観的事実」が客観的に見えてしまう点にこそ、差異化を目指す実践の根拠があるとブルデューが考えていることを確認するだけで十分であろう。つまり純粋に「客観的な」社会的地位などは存在せず、ゆえに人々がそれを直接に評価したりするなどということもありえないのである。あるのは、人々が実践を通して表現した結果だけであって、そ

<sup>23</sup> 註6を参照



れこそがブルデューにとっての「社会」なのだ。

さて、以上に確認された上記の1から4だが、これはシグナル理論の前提にそのまま対応している。この前提は次のようなものであった。

- A. シグナルの発信者と受信者がおり、発信者にとっては自分の持っているものの資質をできるだけ高いレベルにあるものとして見せることが望ましく、
- B. 受信者はそれをできるだけ正確に見極めることが望ましい、そのような淘汰圧がかかっている。
- C. 発信者は、自分の持つ資質を示すためのシグナルのレベルを、自由に選ぶことができ、
- D. 受信者は、発信者のシグナルを介してしか、その発信者の持つ資質を判断できないが、その情報を利用する・しないは自由である。(Grafen 1990)

見てわかるように、2はAに、3はCに、4はDに対応しており、1は、彼らの問題とする「卓越化へ向けての実践」という現象がそのままシグナル理論に投射されうること示している。残りはBだが、この点に関してヴェブレンとブルデューの理論は微妙な違いがあるように見える。

他者の社会的地位を評価する側に關し、ヴェブレンは、しかるべき相手には自発的に尊敬をもって振舞うものとしており、しかもその尊敬は証拠のあるときにのみ払われることを述べている (Veblen 1899=1961: 41)。これはシグナル理論のBの前提そのものであるといつてよい。

一方ブルデューはそこに〈誤認〉の可能性を認める。〈誤認〉とは、単に資本の大きさの反映に過ぎぬものが「純粋さ」として映ることで、それが本来表現している以上の効果をあげることを意味している。

<sup>24</sup> もっとも資本がその資本の大きさに応じて〈誤認〉の効果にさらされるのであれば、他者の資本の大きさと、それが「純粋さ」として認知された像との間の線形的対応関係は守られ、行為者における戦略に關し〈誤認〉の効果は何の意味ももたない。そのためBの前提についても、結局ヴェブレンと特に変わらないことになる。

## 2-6 シグナル (=ハンディキャップ) 理論の結論とブルデュー・ヴェブレンの理論

以上のように、ヴェブレンとブルデューの理論は、全ての前提をシグナル理論と共有していることが明らかとなった。ここから彼らの理論とシグナル理論は結論も共有していることが予想される。

シグナル理論からの結論は、次の三点に要約される。(Grafen 1990)

- i) 受信者は、発信者のシグナルを利用して、発信者の資質を見抜くことができる。
- ii) より大きなシグナルは、発信者にとって、より大きなコストになる。
- iii) 同じ大きさのシグナルは、質の低い発信者にとって、より大きなコストになる。

この結論は純粋に数理的な論理によって導かれているので、その結果は(数学の論理それ自体に疑問を抱かぬ限り)疑い得ない。<sup>25</sup> つまりシグナル理論とその前提を共有するヴェブレンとブルデューの理論は、この結論をも同時に反映していなければいけないことになる。もしそうでないとすればその論理

<sup>24</sup> 「誤認…は、贈与交換と、恣意的な搾取関係を、…自然に基礎を持つがゆえに耐久性を持った関係へと変換を目指す…、多分すべての象徴労働の根源にある (Bourdieu 1980=1988: (1) 185-6)」この引用の「搾取関係」「恣意的」という言葉に表れているように、比較的大きな財産を持つものは、こうした〈誤認〉の効果によって、その財産の表現する気高さに本来与えられるべき尊敬以上のものを人々に認められるのだと、ブルデューは考え、その背景に〈象徴権力〉〈象徴労働〉などをみたのである。註7も参照。

<sup>25</sup> これは註21のESSの条件を示している。これはつまり、こうした条件に従ったシグナル体系を用いている集団の中で、そうでない戦略——例えば、他者のシグナルがその社会的地位を示しているということを信用せず、そうしたシグナルと無関係に社会的地位を評価しようとする戦略——はたとえ生まれてきてもすぐに淘汰される、ということを意味している。逆にこの条件を満たさない戦略は不安定であり、この条件を満たす戦略に侵入されうる。後に示すように、ブルデューの考える戦略は不安定であり、ハビトゥスの「合理性」を前提とするなら、誰もがそうした戦略をとっているという状態が続くことはありえない。

のどこかに矛盾が存在することを意味している。

実際ヴェブレンの理論においては、この三つの結論をすべて確認することができる。

まず人々は、自分の財産を、消費や閑暇を通じて示すことができるとされている。もっとも、人は、そのようにして表示された財産の多寡を、例えば純粋さとして感じ、それが実は財産の大きさの反映であることに必ずしも気づかない。

第二に、こうした閑暇や消費は、非生産的であるという意味で浪費的であり、端的に言ってそれそのものは無駄なものだとされている。ヴェブレンの言葉で言えば、こうした浪費は、「人間生活や、人類の福祉全体に役に立たない」(Veblen 1899=1961: 97)。つまりここで行われる消費は、ゼロサム・ゲームの闇の中に投げ込まれていつて消えてしまうばかりということだ。いうなれば、あるケーキを分割しそれぞれの分け前を決めるのに、そのケーキをもらう人がそのために捨てたお金の多寡によって、その分割割合を決めるというやり方と似たようなこととして、ヴェブレンは考えているのである。このような意味で、こうした浪費は純粋に無駄なものであって、だからこそそれが財産を表示するのに役立てられる、というのがヴェブレンの基本的な考え方であるといえる。

第三にヴェブレンは、財産や収入の変化に対応する消費の優先度の変化を見ている。すなわち、人々を動かす二つの強い欲求として、自己保全と競争心とをあげ、その優先度が、収入の増加によって、前者から後者へと重点が変化することを見ているのである(Veblen 1899=1961: 101-109)。すなわち、収入が小さい場合に、単なる競争心のために多くのお金を使うことは、自己保全の欲求に関してより多くのコストになるが、収入が多くなると、その金額あたりの心理的コストは小さくなっていくとする。

以上のように、ヴェブレンの理論が記述する世界の住人は、まさに、シグナル理論が予測するような合理性のもとに動いていることがわかる。

一方、ブルデューの理論では、様相が完全に異なってくる。

最初の点に関しては、ブルデューとヴェブレンの理論は特に変わらないのだが、第二、第三の点に関して、彼らの理論は大きなずれを見せる。その直接の原因は、社会の階級構造に還元されないような次元が、ブルデューの理論から排除されてしまっていることにある。<sup>26</sup>

ヴェブレンの理論においては、階級構造に還元される次元とそうでない次元との落差を利用することによって、シグナル理論のロジックを「現実」に当てはめることが可能となっていた。しかし、ブルデューの理論では、階級構造に還元されないような次元が排除されてしまっているのもはやシグナル理論のロジックは機能しなくなってしまうのである。

例えば、第二の点に関し、ヴェブレンのモデルで〈無駄〉が生じるのは、人々が、社会の階級構造に閉じ込められたゼロサム・ゲームの外に〈意味〉を見出しているからにはほかならない。もし、我々の行為を導く価値観がすべて社会階級構造の、閉ざされた空間の中をめぐるゼロサム・ゲームの中で勝利を収めることだけに向けられているとするならば、「無駄」などというものは生じ得ないことになる。

第三の点についても同様で、もし、我々を導く価値が社会階級構造に規定され、その価値の交換は常に等価交換として行われるのであれば、同じ額の消費のコストが、全体の所有財産の量によって変わってくるということもありえないことになる。それはいうなれば、その人がどれだけ財産を所持していようと、100円玉を手に入れるのに誰もが支払う金額は100円でしかない、ということの意味している。

この第二・第三の点に関する、ヴェブレンとブルデューの理論の違いを、さらに詳しく見てみよう。

まず、第二の点に関してだが、ヴェブレンの理論において、人々が、財産を表示するためにその一部分を浪費することのインセンティブは、最終的には競争心にあることになっている。そのインセンティブは、直接的・意識的なものではないかもしれない。しかし少なくとも、そうした欲求を間接的に満足させられない習慣は淘汰されていくという意味において、それはインセンティブと呼ばれうるであろう。そして、浪費することのコストもまた同じ意味で、その財産を別のことに用いたときに得られたであろう心理的満足を我慢することにあるのである。習慣としての行動が選択されるところの価値基準は、あ

<sup>26</sup> ブルデューの理論における、価値の社会構造還元とその結果としてのゼロサムの性格については3-6を参照。

くまで心理的満足というレベルにある。

一方、ブルデューの理論において、人々を導くのは、社会の階級構造に直接規定されるような価値であり、貨幣として社会の中で等価交換されるものである。財産を表示することのインセンティブも、それを表示することによってより多くの財産を再び手に入れることにある。ブルデューの理論において、社会で尊敬を集めることは、財産を獲得するのと全く同じ意味を持つ。ゆえに、社会において、自分の気高さを示すために財産を消費するのは、投資としての意味を持ち、しかもそれ以外の意味は、人々の行動にとって本質的ではない。そして、それは投資であるわけなのだから、もちろん、無駄であったりコストになったりするはずもなく、そのような投資を押しとどめる限界がもしあるとすれば、それは単にその人が持つ財産そのものの大きさでしかないことになる。そうすると、そこには戦略などというものが入る余地はないことになり、ブルデューの批判する決定論に彼自身の理論が陥ってしまうことになるのである。

次に、第三の点についてだが、もし人々が投資として、ある一定のリターンを求めて「浪費」を行うのであれば、そのリターンを競り落とすのに人々が支払う額は、そのリターンとちょうど同額になるはずである。もし、このコストとリターンが、ヴェブレンの理論のように、心理的コストによって測られているのであれば、所持する財産に応じて心理コストの経済的貨幣との換算比が変わることにより、同じ額の投資であっても、心理的に得をする人もあれば、損をする人も出てくるだろう。ゆえに、そこで心理的に得をするもののみがその投資を行うことによって、その投資は財産のシグナルとして働くことになるのである。しかし、その投資の効果が、その投資によって得られる経済的利潤によってのみ測られるのであれば、誰もが同じだけの利潤に同じだけの投資をすることになる。その利潤と投資の関係は、その人の持っている財産の多寡によって変化したりはしない。どれだけ貧しくとも、どれだけ資産家であろうと、一万円の価値は一万円であって、それ以上でもそれ以下でもないからである。ゆえに、人々がそのような価値基準によって振舞う限り、消費は財産のシグナルとしては働きえないのだ。そうではなく、一万円を浪費することの心理コストの違いによって、人々が影響されるとするからこそ、浪費が財産のシグナルとなるのである。

このように、もし人々がブルデューの考えるような基本的戦略にしたがっているのだとするなら、シグナルはシグナルの役割をはたさず、ゆえにその体系は1の性格（本稿57頁）も持たない：つまり人々は他者のシグナルからその社会的地位を読み取ることができない、ということになる。これはブルデューの理論構造に、何らかの矛盾が存在していることを意味している。

この矛盾はブルデューの理論から枝葉を切り落とし、その抽象的な幹だけを取り出すことによって現れた矛盾である。ブルデューの論述における「枝葉」は圧倒的なリアリティでもって我々を翻弄し、その主張の抽象的な「幹」の部分の正しさを説得する。しかもその「幹」は、スペンサーや古典派経済学に対するデュルケムとパーソンズの挑戦に匹敵するような野心的なものであり、我々社会学者を魅了している。

第一に人の行動を導くところの価値が社会構造にのみその基礎をおいているということ。人々にとって重要なのは、絵画や音楽の普遍的な美しさではなく、あるいは心理学的に分析され得るようなその象徴的意味付けでもなく、その美しさを感じ、認めるということが社会構造におけるどのような位置を表現しうるのかなのだ、ということ。こうしたことを、バッハとストラヴィンスキーとが、正反対とも言えるその様式の違いにもかかわらず社会的には同質のものとして理解され、シロインゲンとサヤインゲンとがその生物学的同質性にも関わらず、消費構造における位置づけの違いから社会的には別位置におかれる、ということ等からブルデューは示していく。この議論に対し、たとえ反論があったとしても、そうした反論は「社会構造が価値の基盤であることを隠蔽するものに過ぎない」として封じ込められてしまうのだ。<sup>27</sup>ブルデューの描くこうした理論世界を社会学者のユートピアと呼ばずしてなんと呼ぼう。

他方、「本能」なるものを価値の源泉として考えるヴェブレンの議論は、構造主義の洗礼を受けたブルデューの理論と比して、いかにも古色蒼然として映る。ヴェブレン自身の時代においてさえ、「本能」という考え方は、恣意的な議論に陥りやすいためすでに批判にさらされていた。その流れが今になって逆転するわけもない。また、浪費を特徴とし無駄をひけらかすだけの有閑階級の文化を、人間の本来持つ

<sup>27</sup> ブルデューの議論における、反論の可能性をふさぐようなあり方については Dreyfus and Rabinow 1993 を参照。

ポジティブな製作者本能に逆行するものとして熱く批判するヴェブレンの姿勢は、「必要性からの距離」こそ文化の本質と考えるブルデューにとり、シニカルな冷笑の対象でしかないだろう。

しかし結局のところ矛盾しているのはブルデューのほうであってヴェブレンではない。そしてブルデューの議論でもそのディテールにおいては、ヴェブレンの理論における「本能」にあたるものが密かに導入されている。そうした概念を持ち込むことによって、常識的な連想を通じ議論の説得力を得ているのである。

ブルデューの理論におけるもう一つの野心的な主張は戦略概念による構造主義に対する挑戦にあらわれている。ヴェブレンも〈習慣〉という概念でもってブルデューと同様、歴史的な主体による戦略的実践という考えを表現しているのは同様だが、ヴェブレンはそのいわば理論的「代償」として、戦略の基礎となるコスト・ベネフィットの構造を心理的なものとして措かざるをえなかった。もしブルデューにそうした代償を払う気がないのであれば、戦略概念をあきらめ、機械的決定論をとるしかない。そして事実ブルデューは議論のディテールにおいて機械的決定論に傾斜することによって、「幹」の部分の矛盾を隠蔽しているのである。

このような、議論のディテールにおける「本能的な欲求の導入」と「戦略概念の破棄」は、以下のような具体的問いにブルデューはどのように答えているのかに見てとることができる。すなわち「労働者階級の人々もまた社会的上昇移動を望んでいるのであれば、食事の量を削るなり、あるいは労働者に典型的と考えられている類の娯楽の費用を削るなりして、なぜより高尚と考えられているほうにお金を使うようにならないのか」という問いである。

この問いへの最初の回答は、労働者は社会的階級上昇以外の別の価値を優先しているのだ、というものである。例えば、プチブルにおける少子化戦略についてブルデューは次のように述べる。

今あるがままの姿で大量に自らを再生産していくプロレタリアのような繁殖力をあきらめて、プチブルは制限的・選択的再生産を「選択」するのである(Bourdieu 1979=1990 (2):133、下線強調引用者)。

ブルデューはこのように、プロレタリアの従う「価値」を、それが失われることによってはじめて見えてくるといふ、「自然/背景」の側において語ることを好むが、そうした価値の導入は結局のところヴェブレンにおける「自己保全の欲求」と「競争心の欲求」という、対をなす二つの概念と同様の理論的機能をもっている。ブルデューの理論のこの側面に特に着目するのであれば、シグナル理論の観点から、もはやブルデューとヴェブレンの理論に異なったところはない。それぞれは同様にシグナル理論の前提と結論に忠実に従った理論であったということになる。

ブルデューは卓越化の原理と相反する欲求として、このような生物学的な再生産欲求の他に、「他者との連帯の肯定」という概念も提示している(Bourdieu 1979=1990 (1):279)。これは卓越化とは正反対に、自分の出身階級にとどまろうとする欲求であるといっていよい。ブルデューはこのような欲求を労働者階級にだけ認めているが、この概念を全ての階級に拡張することはたやすいし現実的でもある。多くの人にとって、自分と同じような環境に育った人とともに、同じような生活続けることは、そうではない場合に比べずっと快適だといえるであろうから。この場合、ハビトゥスの戦略は、それぞれが自分の所属階級として定位した場所にとどまろうとする欲求と、そこから離れ上昇を目指す欲求とのバランスの上に、それらをあわせたものを最大化する合理的な戦略としてえがくことができるようになる。これも、シグナル理論やヴェブレンの理論における二種類の欲求の前提と同様の理論的効果を持つ。

一方、戦略概念を放棄する場合には、ブルデューの回答は次のようなものになるだろう。<sup>28</sup>すなわち「労働者は経済的必要に従っているだけであり、それ以外の実践の選択の余地などそもそもありえない」というものである。この解釈においてブルデューが労働者階級に認める自由は、この「必要に迫られた

<sup>28</sup> 決定論的回答には別のヴァージョンがある。すなわち、彼らは競争からもともと降りており、そうした競争の不戦敗をあらかじめ運命付けられているといったものである(Bourdieu 1979=1990(1):388)。中間階級においても同様に決定論的な解答がありうる。たとえば卓越化された実践は、上流階級によってなされることによって卓越化されているのであって、それは循環的な定義を構成しており、中産階級には論理的にも不可能な実践である、といったものである(Bourdieu 1979=1990(1):252-253)。この場合にも実践は戦略的ではありえない。

実践」を事後的に「運命愛」として承認するかどうかだけである。ブルデューはこのような労働者における価値観の選択を「必要趣味」と呼ぶ (Bourdieu 1979=1990 (1):272)。エルスターがその著書 (Elster 1983) で詳しく分析したこの「すっぱいブドウ」の論理は、人間の合理性一般に関し興味深い示唆を与えてくれるものの、その「合理性」は社会階層の上昇を目指す戦略的合理性とはどう考えてみても相容れないものである。エルスターも指摘するように、このような決定論的論理は労働者階級のみならず、支配階級における文化資本の相対的に豊かな層における趣味のあり方——例えば大学教授の異国趣味など——の説明にも応用されている (Elster 1981:11-12)。文化資本に偏った側の支配階級について、ブルデューはその実践における総投資量は決定論的に説明し、その配分に関してのみ戦略的合理性の説明を行っているように思われる。すなわち、大学教授はそもそも収入がないのでお金はかけられないが、それでも何とか自分の社会的地位を卓越化するために、その文化資本が反映できるようなものを趣味として選ぶ、といった具合である (Bourdieu 1979=1990 (1):282-283)。大学教授の「異国趣味」は、お金がかけられないという部分については、「すっぱいブドウ」の論理に従い、必要に迫られた実践を事後的に「運命愛」として承認するだけの「必要趣味」と断じているのである。

以上より、実践における経済的側面、つまりその実践への総投資量による社会的地位の表現という現象に関し、ブルデューが一貫した議論を行いえているのは次の場合に限られることがわかる。すなわち、ヴェブレンと同様、社会階層に還元されない心理学的な要素を理論に導入した場合か、もしくは、行為の自由という前提の代わりに決定論的前提をおいている場合である。

どちらにせよ、ブルデューが自身の理論の基本的性格とした特徴とは異なった前提に立つ理論であることになる。

## 2-7 第二章のまとめ

第二章で確認されたのは次のことである。「純粋さ」という社会現象に関し、ヴェブレンの観察した経験的事実を一般化可能とする時、人は、ブルデューがハビトゥスの「基本的な」性格として設定した戦略に従って行動しているわけではない、ということである。すなわち人は、自分の所有する資本、すなわち等価交換可能な価値によって表現される社会的地位を、他者に表現することを通じて、表示した社会的地位、すなわち資本を獲得しようとする、というようには生きていないし、生きていけない。なぜなら、人がそのような合理性のもとに生きようとする場合、社会的地位を表現するようなメディアは立ち上がってこないからである。「純粋さ」の表現がもしもそのようなメディアによって成立しているのであれば、それは人々が、等価交換可能な資本という基準で合理的に生きていることによるのではなく、1：ある種の心理学的な欲求の最大化というレベルで合理的に生きているか、あるいは、2：獲得した財産の範囲内での消費、という行為の決定論的な過程への、後付けの意味付与によってでしかない。1の場合、価値の社会構造のみによる決定という、ブルデューの極めて社会学的な野心は敗北を見ることになる。しかし、戦略的实践という前提は保存される。2の場合は逆に、実践そのものは決定論的過程に還元されるが、そうした実践に後付け的に付与される「価値」は社会構造の秩序に従うものとでき、「本能」というような、社会学の枠組みから見て外的な要素の混入は防ぐことが出来る。しかしその「価値」はもはや実践を導くものではない。

「純粋さ」というものは、その「純粋さ」を「純粋さ」として他者に受け入れられてはじめて成立する、いわば演劇的な価値に基づく戦略の結果としてあるのか、というのが我々の問いであった。

この問いの大前提は、人が自身で何かを選び取る存在だということである。もちろん「純粋さ」は、意識的に選ばれるような選択肢ではないはずである。ゆえにそれを選択したのも、意識されるような自己ではない。その人となりを作る〈習慣〉が、その人をとりまく環境のなかにゆっくりと培養されていく歴史の過程で、その取捨選択が行われていったとしか考えようがないのだ。そうした歴史の過程に「自己」というものを重ね合わせられる限りでの「主体性」であり、「戦略」である。またその「取捨選択」というのも、一つのものの見方でしかない。ある人が今あるようにある、それ以外の可能性を思い描き、「こうでもありえた」という空想のもとに、その見方は成立している。高く投げあげたボールが落下してくるのは、そのボールによる選択ではない。そのボールに落ちない、という選択肢はないのである。

歴史を必然性のもとに捉えるのであれば、私たち自身もそのボールと同じように描くことができよう。物理的法則に従う決定論的存在として。物理的でなくても構わない。この世を司るなんらかの法則に従

う運命論的存在として。

そのような存在として、我々を見ない、そういう見方の上に最初の質問は乗っている。

とはいえ、これは単なる「大前提」に過ぎない。我々の〈習慣〉を導くところの価値が、対他的な社会的反響として、ミードのいう “Me” の中にあるのか、あるいは 即自的な “I” のうちにあるのか、ということはその仮定の外にある。

我々が「純粋さ」として知るその価値は、定義からして即自的なものとしてあるはずだった。だからこそあこがれを誘い、心理的解放感を連想させる。しかしヴェブレンとブルデューはそうした我々の常識を覆そうとする。

彼らはともに、いろいろなデータによりつつ、「純粋さ」というものが経済的に高くつくことを示し、また社会的階層との相関を顕かにする。しかし 2-2 で示したように、それだけで「純粋さ」というものが即自的な価値としてあることを否定できるわけではない。こうしたデータが示すものは、「純粋さ」というものが対他的価値の反映として解釈できるかもしれない、という可能性だとして考えたほうが良いであろう。

本章の結論は、そういう可能性としてブルデューとヴェブレンの理論を捉えるとき、ブルデューの仮説は理論的に否定される、ということである。とはいえ否定されたのは彼の理論の一側面である。次章では彼の理論のもう一つの側面、すなわち資本の誤認と隠蔽に関わる側面を分析していく。

### 第三章 純粋さと公然の秘密<sup>29</sup>

前章で我々は、純粋さというものがある人の経済力や社会的地位を示すがゆえに、人々は「純粋さ」というものを重要視し、また「純粋さ」に結びつくような活動に積極的に身を投じるのだ、という可能性を示した。ヴェブレンやブルデューの示したデータは、「純粋さ」を即自的なものとして理解する常識的な解釈の可能性を封じこめたとはいえないかもしれないが、少なくとも彼らはそうした常識的な見方に代わりうる何かを示したのである。本章はその可能性をいったん受け入れた上で話をすすめたい。

そう仮定をおいたところで次に疑問となるのは次のことである。すなわち、「純粋さ」がもし経済力や社会的地位を示すがゆえに意味を持つということならば、人々が「純粋さ」を経済力や社会的地位の表示などとは全くの無関係なものとして受け入れるのは一体何故なのだろうか、ということである。この問いにしかるべき答えが出せない限り、依然我々は常識的な見方に説得力を感じるであろう。

ブルデューやヴェブレンは、使用価値とその代価との関係について、常識的な考え方を逆転させてみせる。

例えばレストランで食事をするを考えてみよう。常識的には、我々はそこでの料理やサービスの満足度に応じてその対価を支払う、ということになる。短期的には、満足度にしがたってお金を払うというよりは、お金を払ったときのコスト＝パフォーマンスの感覚が満足度に影響を与えるということもあるかもしれない。例えば同じ料理でも請求書の額が 1000 円ならば、「この値段でこの内容なら大満足だろう」と感じ、10000 円であれば「この値段でこの内容というのはひどすぎないか」ということもきっとあるだろう。しかし長期的には、競争によって需給のバランスがとれ、それぞれのサービスにはその満足度に見合った対価が要求され、そして実際に支払われるようになるはずである。ある時点においてコスト＝パフォーマンスのとりわけすぐれたレストランではこれまで以上にたくさんの客が集まることによって、一人当たりへのサービスの質が低下したり、値上げが行われたりする一方で、コスト＝パフォーマンスのとりわけ悪いレストランでは、客が減少しているので、客を取り戻すために値下げが行われたり、サービスの向上が行われたりして、結局全体的なコスト＝パフォーマンスは均一化していくものと考えられるからである。

この長期的、短期的二つの見方どちらにせよ共通しているのは、値段が高いからそのレストランの料理をおいしく感じたり、満足感を覚えたりするのではないということである。少なくとも私たちには実感としてそのように感じられる。

そのような常識的な見方に対し、ブルデューやヴェブレンは次のようなことを主張する。すなわち、経済的に高くならざるをえないものに人は高い満足度を覚えるようになるということ。そして、「値段の高いものをよりおいしく感じる」という経済的に「正しい」価値観は、それ自体が文化資本として高く評価されるようになる。彼らはそう考えるのである。<sup>30</sup>

ブルデューとヴェブレンは「純粋さ」についてさえも同様に考える。

確かにブルデューとヴェブレンの言うとおり、「純粋さ」というものが結果としてお金や労を惜しまない、ということの意味することもあるだろう。だからそれが結果としてその人の能力や経済力を示すことになる、ということもあるかもしれない。例えば上記のレストランの例でも、＜値段にとらわれなく＞おいしいものをおいしく感じ、かつそれを楽しめる、ということがそのままその人の懐具合を示す、ということは確かにあるかもしれない。

しかしだからといって、人々の「純粋さ」に対するあこがれや尊敬の気持ちが、経済力の表示という効果にこそ基づいている、というのは、あまりに短絡的な解釈ではないだろうか。私たちには、純粋さと

<sup>29</sup> 第三章は拙稿(1997b)(1997d)を全面的に書き直したものである。

<sup>30</sup> もっとも、「値段が高いから、そのことだけでそれを素晴らしいものだと思う」というようなものの見方は、自分自身の感性をもたず、ただ周りに流されている一種の「成金趣味」としてしばしば蔑みの対象となる。値段などを全く意識せずに、それでいて、値段の高いものを自然に好むようなあり方こそが、より大きな文化資本の所有の証明になるのである。ヴェブレンも「文化資本」という言葉こそ用いていないものの、同様のことを論じている(Veblen 1899=1961:75-76)。

いうものを、そうした経済力などとは無関係に評価しているという感じが実際にしている。それに、ある人が実際に貧しいことを知ったところで、彼の「純粋さ」に対する評価が一層高まるということはあれ、それで「純粋さ」の評価が覆るということはまずありえない。それでもなお、「純粋さ」の意義の源泉がその社会的地位の評価という効果にあるなどとどうしていえるのだろうか。

このことは、「純粋さ」の意義の源泉がその社会的地位の評価という効果にありながら、しかしなお人々が意識上でそれを認めたがらず、あえて別のものとして理解しようとする、という何らかの無意識的動機なり抑圧のメカニズムなりでも考えぬ限り理解しがたい。

我々はこの問題に対するヴェブレンとブルデューそれぞれの回答を順番に検討することからこの章の考察をはじめよう。

### 3-1 ヴェブレンの「製作者本能」という概念

上記の問題はヴェブレンにとっても答えねばならぬ重要な問いであった。

ヴェブレンにとり人は、「嫉妬や劣等感といったネガティブな感情を他者にいだかせる、そうした上下の区別を生む競争心」にとりつかれたあげく、「人間生活や人類の福祉全体に役に立たない」文字通りの「浪費」に身を任す、そんな存在だったといえる (Veblen 1899=1961:31, 97)。

ヴェブレンはこの「浪費」という言葉に道徳的な非難の意味はないということを強調しているが、人々の顕示的消費が「人間生活や人類の福祉全体に役に立たない」ことを断言する彼に、批判の気持ちがなかったわけではあるまい。

しかし顕示的閑暇なり顕示的消費なりが、金と時間と労力の単なる無駄遣いでしかないのだとしたら、人はなぜそうした不毛な活動にはげむことができるのか。そうした無駄遣いが最終的に「嫉妬や劣等感といったネガティブな感情を他者にいだかせる、そうした上下の区別を生む競争心」を満足させることになるとはいえ、それも所詮は無駄遣いに過ぎないのである。また、本人のそうした後ろ暗い欲求を満足させる以外、他者にはマイナスの効果しか与えない、一種の公害のような活動がなぜ、道徳的な非難を事実浴びておらず、またそもそも浪費という認識さえされていないのか、ということも疑問となる。

ヴェブレンはこれを、フロイトが超自我によって性的欲望の検閲と昇華とを説明したのと似たような形で、製作者本能による顕示的消費活動の検閲の結果として説明する。すなわち製作者本能は、顕示的閑暇や顕示的消費のうちで明らかに無駄だと思われるものだけは好まれないようにしむけ、見かけ上だけでも生産的にみえる活動のなかで競争心の欲求を満たさせるようにもっていったのだというのである。

(製作者本能という) この本能は人々をして、生産的な能力や人間の役に立つものはすべて、他の事情が許す限り、それらを好意の目でみる気持ちを起こさせる。それは、人々をして、物質なり労働なりの無駄を軽蔑する気持ちを持たせる。製作者本能は、万人のなかにあるのであり、きわめて不都合な状況の下でもあらわれてくる。だから、ある一定の支出は、実際にはいかに無駄なものであっても、少なくともみせかけの目的という点で、何らかのもっともらしい口実をもたなければならない。

…製作者本能は、それが顕示的浪費の法則と衝突するかぎり、実質的效果を強調する気持ちよりもむしろ、明らかに無駄なものは厭わしいものであり美しいはずはない、という不変の感覚となって現れる。それはもともと本能的好悪の性質のものであるから、この本能の指導は、主として、また直接には、その要求に明白に違反するものに及ぼされる。それが、振り返ってみてはじめてわかるような、その要求の実質的違反に及ぶのは、ずっとゆっくりであり、またずっと軽い抑制力を持つてのことである (Veblen 1899=1961:92-93)。

もちろんこのような見方の問題点をあげればきりがないかもしれない。まず、人にポジティブなものを求める製作者本能などというものがあるのだとすれば、なぜそれは見かけ上の解決だけで満足してしまうのだろうか。常識はそれが見かけ上の解決などではなく、その満足が真正のものだと訴える。

スポーツの喜びは、スポーツに費やされる閑暇の誇示にあるのではなく、例えば体を思い通りに動かすことの喜び、技を競うことの喜び、生命を危険に晒すことなく戦うことの喜びにあるのではないか。学問の喜びも、そうした学問に捧げられた無駄な時間という余裕の見せびらかしにあるのではなく、例えば未知の世界を切り開き、事実と事実との秘められた関係を暴いて、自らの制御の下に置きたいと願



う、子供のように無邪気な欲望の上にあるのではないか。壮麗優雅な建築物の中で厳かに執り行われる宗教的儀式に参加することの喜びもまた、そうした建築物の建設や儀式の執行にかかる費用の顕示にあるのではなく、例えば神の力を畏怖賛美し、またそうした思いを共にする集団の一員であることの自負と誇りにあるのではないか。

こうした衝動に純粋に身を任せることが、結果的にその人の経済力なり、社会的地位なりを表示してしまう、ということは確かにあるかもしれない。しかしそれは、こういう常識的見方からすれば単なる副次的効果に過ぎないのである。

人々の意識的で主観的な満足と、それに伴う地位表示効果、そのどちらが副次的な効果であり、どちらが現象の基底にある原因なのか。ヴェブレン・ブルデューと、より常識的な新古典派経済学者たちは、この点に関し同じ現象を認めた上で、別の議論を展開している。だからこの点だけを見ていては、経験的なデータにより論争に決着がつくことはないだろう。

では見方を変えて、ヴェブレンと常識的な新古典派経済学的見方との共通点を考えてみよう。それはどちらも、「純粋さ」の道徳的で公共財的な側面を無視しているという点にある。

ヴェブレンにとり、「純粋さ」は無駄の別名でしかない。社会的にはそうした無駄は少なければ少ないほど良いはずなのである。そうした無駄の削減が可能かどうかは別問題だとしても。

例えばそれは人々の安全欲求に基づいた軍拡競争における軍事費のようなものである。同じ安全を手に入れるための軍事費は少なければ少ないほどいいのだが、他国の軍事力に見合うだけの軍事力を手に入れ、自国の安全を確保するために、軍事費は必要悪として拡大していく。そこに関係各国における協力というものがあるとすれば、それは軍備の全体的縮小であり、それに伴う軍事費の削減である。ヴェブレンは社会的地位の表示のためにかけられる浪費というコストが、「軍縮条約」に似たような形で削減できるなどとは考えていなかったかもしれない。それにしても、軍事費と「純粋さ」との形式的相同性は明らかである。

一方、新古典派経済学的見方からいえば、「純粋さ」は単に個人的で主観的な欲求満足の副産物でしかない。その社会的価値が個人の行動に影響を及ぼすことはないし、だからこそ、そうした行為は「純粋」なのである。社会的価値を通じて、共同体から個人に対して介入がなされるなどということはいえなし、企図もされない。すなわちそれは道徳的な意味を持ってはいない。

どちらの見方をとるにせよ、「純粋さ」というものは、共同体にとってゼロかマイナスの価値を持つものということになる。

しかし現実には、私たちは「純粋さ」を互いに求め合っているように見える。人々の行動の「純粋さ」が拡大するとすれば、それは、軍事費のように、他国の抜け駆けに追いつくために仕方なく、というような必要悪としてではなく、道徳的な意味合いを持って広まっていつているのである。<sup>31</sup>

このように、ヴェブレンも新古典派経済学も「純粋さ」のこうした道徳的側面に十分な目を向けてこなかった。一方、ブルデューはこうした側面に気づいた上で、前述の問題に彼なりのアプローチで迫っている。ブルデューの提示した資本概念の欠陥をすでに示した後なので、彼の議論をそのままひきうつすことはできないが、しかし彼の理論の枢軸に位置するともいえる「秘密／隠蔽」という考え方はまさにこの問題そのものだといえる。すなわち、人々が、経済力や社会的地位の表示などといったこととむしろ全く無関係のものとして「純粋さ」を受け入れるのは一体何故なのかということに、ブルデューはこの「秘密／隠蔽」という考え方から答えを出そうとしているのである。

### 3-2 ブルデューの理論における「秘密／隠蔽」という概念の位置づけ

「秘密／隠蔽」は、ブルデューの用いる、全ての非経済的資本概念——文化資本、社会関係資本、学歴資本、教育資本、言語資本、宗教資本など——の理論的源泉であるといえる。これらの名前からも明らかのように、こうした多様な資本概念はある程度重なり合っており、ブルデュー自身はこれらを系統的

<sup>31</sup> この道徳性は、ヴェブレンが顕示的閑暇の典型例として挙げた礼儀作法の取得について指摘した道徳性と等しい。しかし彼はそうした道徳性を認めつつも、その道徳性こそが、礼儀作法が重視されることになった究極の根拠であることを否定する (Veblen 1899=1961:51-52)。

に区別するというを行っていない。<sup>32</sup> しかしこのように多様な非経済資本も、共通する性格を持っている。それは、それらの資本の投資・獲得・保持における「無私無欲／脱利害関心（*désintéressement*）の見せかけ」である。それこそまさに我々が「純粋さ」と呼んでいるものに等しい。つまりそれらの資本はすべて経済資本との交換可能性を隠蔽しているものとみなされている。

これらの多様な形態の非経済資本は、それぞれ異なった「場」との結びつきによって別々の名前で呼ばれつつも、それらは、普通の意味での「資本」と認識されないという意味では同一である。この意味において、あるいはそれが「純粋さ」を表現する程度にしたがって、これら全ての非経済資本は象徴資本であると考えられる。<sup>33</sup> ブルデューは象徴資本を次のように定義している。<sup>34</sup>

物質的な「経済」資本が変形して偽装された形態である象徴資本は、それが「物質的」形態での資本からきているという事実を隠蔽している程度により、また隠蔽している限りにおいて、その固有の効果を生み出す(Bourdieu 1977:183)

寝食を忘れ、身代を傾けてまで好きなものに打ち込むといったことに典型的に見られるように、人は「純粋さ」を、自分の物的資本と引き換えに表現することができる。これは前章で示した通りである。ここからブルデューは、こうした「純粋さ」というものが、ちょうど物的資本の所持や投資と同じように、社会空間においてより高い位置を獲得するのを可能にするものとする。この「純粋さ」をブルデューは象徴資本の重要な一部分だと考え、それは、経済資本の所持や投資と同様の機能を持っている、という結論に達する。彼が、普通資本とは見なされない象徴資本を「資本」と呼ぶのはこうした理由からであり、また彼が各種資本形態間に見出す「交換可能性」<sup>35</sup> とは、こうした特殊な種類の「転換」を意味している。<sup>36</sup>

もちろん前章で示した通り、この資本概念は問題をはらんではいない。そうした問題のうちもっとも重要なのは、彼の言う象徴資本は、(経済)資本の、文字通りの「象徴」として考えるべきであって、彼がしたように、経済資本と同列に並べて考えるべきではない、ということである。たしかにそれは経済資本と交換可能であるかもしれないが、それは人々の欲求を満たす「消費財」としてである。人々の食欲を満たす食材がマーケットで売り買いされるのと同様に、象徴資本もやはり経済資本と交換可能ではある。しかしそれは、純粋な経済資本の満たしてくれない欲望を満たすものとして交換されるのである。お金そのものを人は食べることはできないが、そのお金と交換された食材は食べることができ、それで人の食欲を満たすことができる。それと同じように、象徴資本は、経済資本がそのままでは満たすことのできない「社会的地位の表示」という欲望を満たすのである。

ブルデューは、象徴資本がふたたび経済資本に転換されうると考えているが、この点もまた概念の混乱を招く原因となっている。象徴資本が経済資本に再転換されうるのであれば、そうした部分に関しては社会的地位の表示という効果をもたないものと考えねばならないはずなのである。例えば、ピアノを弾く技術という、一種の文化資本を考えてみよう。もしその技術がピアノ教師として生計をたてるのに生かされるのであれば、その技術は経済資本と何の代わりもない。すなわち、そこに「象徴的な」効果は見出されることはなく、例えばベッカーの言う人的資本として扱いうる。ただし、ピアノを弾く技術を教えることによって得られる経済的な収益が、そのピアノを弾くテクニックの習得のために投下され

<sup>32</sup> ブルデューによる、資本概念あるいは資本の様々な形態の概念の使用については、Smart (1993)の有用な議論を参照。彼は、象徴資本について、「これらの多様な用例において、他の形態の資本との重なりが大きすぎる」ことを指摘し(Smart 1993:392)、ここから象徴資本概念の意味範囲が、社会関係資本や文化資本とは重ならないように「分析的使用」を行うことを提案している。しかし、本稿では象徴資本とほかの形態の資本との重なりをより積極的に利用する。

<sup>33</sup> 例えばブルデューは文化資本と経済資本の関係を次のように表現している。「文化資本は、経済資本よりも隠蔽度がいっそう高いものになっている。まさにそれゆえに、あらかじめ象徴資本として機能するのに適した状態にあるのだ (Bourdieu 1979=1986: 22)」

<sup>34</sup> ただしこの定義は、彼の象徴資本概念の用例としては、最も広義のものである。註 30 を参照。

<sup>35</sup> この交換可能性について、ブルデューは例えば次のように述べている。「様々なタイプの諸資本は厳密な等価法則に服しており、したがって相互に転換可能である (Bourdieu 1980=1988 (1) 204)」

<sup>36</sup> ゆえに、社会空間における高い地位の獲得と表示を、全ての資本の価値の基準とした、ブルデューの「交換可能性」の概念は、例えばベッカーの「人的資本」における交換可能性の考え方とは、根本的に異なる。Bourdieu 1979=1990 (1): 3 を参照。

た資本に見合わないのであれば、その差額にあたる部分こそが、社会的地位の表示という効果と結びつくものと考えられるのである。

このように、ブルデューの考える資本概念には多少問題があるとはいえ、彼のいう「秘密／隠蔽」は、こうした問題を修正した後にも、彼の理論の中でその重要さを失わない。

「純粋さ」というものが、経済資本の消費によって獲得され、またそうした「純粋さ」によって、経済力や社会的地位というものが表現される、ということ。このことは、私たち全体により「秘密」にされ、「隠蔽」されている。ブルデューはこれを、「象徴資本の、経済資本との交換可能性の隠蔽」と呼ぶ。

彼が象徴資本と呼ぶものについて、我々は彼とは異なった見方をしているし、彼が「交換」と呼んだ関係そのものが、普通「交換」と呼ばれないものであるともいえる。しかしどのような言葉を用いるにせよそこに「秘密」があり「隠蔽」がある、と考える点でブルデューと我々の考えは一致する。問題はその「秘密」とはどういったものなのか、ということなのだ。

ここでブルデューの挙げる具体例を見ることにしよう。

ある石工が…、故郷に戻ってスキャンダルを起こした。この男は、家の建築にあたって、彼に敬意を表して伝統的に供される食事をとらずに、…この食事分の価格の支払いを求めたのだ。食事の等価物を貨幣で請求すること、それは労働もその価格も無償の贈与にかえるのを目的とした象徴的錬金術の公式の神聖さを冒瀆してひっくり返すことであった。…宴の食事の貨幣への換算可能性を強く主張することによって、もっとも上手に守られ、もっともまずく守られた秘密——というのも誰もがそれを隠していたのだから——を暴き、また集合的な悪意の共犯を「善意の」経済のために保証する、沈黙の掟が破られた時には、人々もこの石工の要求をスキャンダル、あるいは挑発として感じざるをえなかったのである(Bourdieu 1980=1988 (1) :189-190)

ここで「秘密」とされているものを確認しておくなら、それは、食事がお金の変換物であり、しかも主人が食事をふるまうことで、高い社会的地位を表示することである。<sup>37</sup>

ではこれはどのような「秘密」なのだろうか？ もしこれを「秘密」と呼んでよいなら、誰が、誰から、守っている「秘密」なのだろう。

実際のところ、この「秘密」は誰もが、誰もから隠している誰にも共通の「秘密」である。まさにブルデューの言うように、「もっとも上手に守られ—なぜなら誰もがそれを隠している—もっともまずく守られた—なぜなら誰もがそれを知っている(ibid: 190)」そんな秘密なのである。

### 3-3 お金をめぐる公然の秘密

お金に関するこうした「公然の秘密」というべきタブーは、実際のところありふれているといってもよい。

例えば、お金で買えないはずのもの——命や愛情など——が、実際にはこの資本主義の経済原理の中に組み込まれていることを、私たちはよく知っている。

「お金で命は買えない」——確かに死んだ人を生き返らせることはできないし、どれだけお金を出したところで末期ガンの患者の命は救えないかもしれない。しかし定期的な健康診断を繰り返し、良質な食事と適度な運動などを保つことによって、私たちは、様々な成人病で生命を失う可能性をかなりのところまで縮小することができるだろう。それができるかできないか、というのは基本的にお金の問題だ。実際、毎日の食材を選ぶ時点において、自分や家族の命に値段をつけているのだ、といっても過言ではないかもしれない。それでも私たちは、「命に値段をつける」というようなことが実際に存在していることを嫌悪し、それを見て見ない振りをしているのである。

医療それ自体に関しても同様だ。医者が、症状そのものによってではなく、金銭的報酬に従ってその治療態度を変えるといったことを、私たちはあってはならぬこととして、人道的見地から嫌悪する。しかしその一方で、優れた医療技術や献身的な治療姿勢に対し、何らかの形で対価を払うべきだ、というサービスの市場原理にも賛同せざるをえないであろう。というのもそれが、我々の資本主義社会の根

<sup>37</sup> この事件がスキャンダルになった原因は他にもあるかもしれない。それは、食事の代わりにお金が支払われる場合、「浪費」的な効果が大部分失われてしまう、ということである。

幹をなす基本原理だからだ。

愛情に関しても話は同様である。他の人からの愛情を引き出すことのできる、人々の魅力の少なくとも一部分は、経済的な「投資」を行うことによって形成されている。芸術やスポーツ、料理などといった能力に関わるものは、しかるべきレッスンを受けることによって伸びていくと言えるだろうし、学歴は当然として、その他の資格やつくことのできた職業なども、教育への投資の効果として考えられる。外見などにしても、服装や化粧などのセンスは、そこにお金を投資することによって磨かれていく部分もあるだろうし、顔や体のプロポーションなども、直接的・間接的な手段によってある程度まで美しさを引き立たせることができる。

確かに私たちが恋に落ちるときに、こうした一つ一つの項目がばらばらに引き金となって、相手に惹かれるわけではない。一人の人格を形作る様々な要素が一つに溶け合い、全体として他の存在とは比較のしようのない全くユニークな存在となっている。私たちは、そうした固有性を持つ対象に対してこそ恋に陥ちるのである。しかしそれはあくまで意識上のことであって、因果関係を統計的に分析すれば、私たちはしかるべき他者からの愛情を事実上金で買っているも同然であり、そして人はそのことを知っている。知っているからこそ、自分や家族の魅力を開発するために、つまり彼らに対する他者からの愛情をより一層多く引き出すために、人は日々自分自身や家族に対して、金銭的な投資を行っているのである。

命や愛情が金で買える、ということを誰もが知っていて、しかもそれを認めたがらないということは、フィクションの世界において間接的に示される。例えばテレビドラマのなかで、金持ちと貧乏人とが恋のライヴァルとして登場するとしよう。その時、貧乏人のほうが恋の勝利者として「ハッピーエンド」を迎えるということが、物語のあるべき姿だと私たちは感じる。もちろんそれが「あるべき姿」と感じられるのは、そうした筋書きがより現実的だ、という意味ではない。それが、現実的にはなかなかありえないことだからこそ、そうした物語にフィクションとしての魅力を感じるのである。

純粹さと金の関係は、こうした公然の秘密としての「タブー」の一種の発展形として考えることができる。貧乏人が恋に勝利するとき我々が感じる陶醉感がここでいわれる「純粹さ」である。そしてその「純粹さ」は、共有財産を作り上げるパートナーとして金持ちより貧乏人を選ぶことによる損失のうえに成立している。それは無医村の僻地を選んで開業する医者「純粹さ」が、本来得られるはずの収入の犠牲の上に成立していることと同様である。もちろん我々はそうした「犠牲」について、よく知っているはずである。そしてそうした「犠牲」を、人々は金銭的に測ることができ、そうした計量化された「犠牲」によって、人々が「純粹さ」という他者からの評価を買うことができる、ということも知っている。しかし人々は「純粹さ」という社会的事実が、買い物リストの中の一項目として並びうることを容易に認めはしない。そこには公然の秘密が存在し、人々はその問題の暴露を一種のタブーとしている。

さて、我々が本章の課題として立てた問いは、この先の推論に関わっている。すなわち、「こうした犠牲が人々の経済的余裕を示すがゆえに、人々は純粹さを評価するのだ」という推論である。我々の立てた問いは、「それではなぜ、人は純粹さをそうした経済的余裕とは無関係のものとして認識するのか」ということであつた。もし先の推論のさらに前段階の時点ですでに、公然の秘密というタブーが存在しているのであれば、そのタブーこそが、この問いへの解答になりえよう。つまり経済的余裕を示す前提条件となる、経済的犠牲と「純粹さ」との関係に関して公然の秘密というタブーが存在しているため、人々は「純粹さ」を経済的相關物として認知しないのだ、ということである。

こうして我々は、ブルデューの「公然の秘密」という概念を応用することによって、本章で提示した疑問への一つの解答を得た。この解がヴェブレンや新古典派経済学のそれに比べ優れているのは、それが「純粹さ」の道徳的性格を説明している点にある。すなわち、「純粹さ」は我々が共に守るべき公然の秘密というタブーに関わっている。ゆえにそれは道徳的な意味を持っているのだ。

ではなぜ人はそうした公然の秘密を守ろうとするのか。この問いに答えることによって、我々は「純粹さ」の道徳的性格について、より深い考察が可能となるであろう。

### 3-4 ヒューマニスティックなタブーとしての公然の秘密

「純粋さ」に関わる公然の秘密がなぜ守られるのか、ということを考えるためにまず、公然の秘密一般についての考察からはじめよう。

まずそもそも公然の秘密とはどういったものなのか。公然の秘密とは、誰もがその秘密の内容を知っていながら、しかしそれでもその秘密が依然秘密であるかのようにふるまうことである。こうした公然の秘密は、その秘密の内容がすでに知られてしまっていることを、①誰もが知っている場合と、②一部の人が知っており、一部の人は知らない場合とに分類することができる。本章で主に問題にしている公然の秘密はこのうち前者の①にあたる。②は、その秘密を隠しておくべき相手がすでにその秘密を知っているのに、秘密にしようとしておいた側がそのことを知らない場合とっていいだろう。「公然の秘密」といって人が普通人が連想するのはこの②の場合かもしれない。

例えば会社の中で、ある男女が付き合っていると。そのことを二人は隠しているつもりだが、実際にはその噂はすでに伝わっている。しかし二人は依然そのことを隠そうとしているようなので、他の人はそれをすでに知ってしまったことを敢えてこの二人に伝えようとはしない。

こういった状況の場合、真に秘密なのは、人々が秘密を知ってしまったことである。人がこの秘密を守るのは、例えば優越感を得るためかもしれないし、または相手に対する思いやりによるかもしれない。その理由が何であるにせよ、そこには実際守るべき情報があるのだから、その理由を説明するのはそれほど難しいことではない。

こうした②の状態において、秘密を隠そうとしていた方の側が、彼らの隠そうとしていた秘密がすでに周りに知られてしまっていることに気がつく、ということもよくあるだろう。その場合、守られている情報はもう何もなくなっているから、大抵ならそのまま公然の秘密という状態が解かれ、何の秘密もないオープンな状態に移行することになる。しかし、それが①の状態に移行して、公然の秘密状態が続けられるということもありえないわけではない。上記の例で言えば、社内恋愛が禁じられていたりした時、彼らの交際をわざわざ問題にするのを面倒に感じて、誰もが知らないふりを決めこむ、といった場合などが考えられよう。

①の公然の秘密と②の公然の秘密とは、情報の遮断の有無について根本的な違いが存在する。②の公然の秘密では、そこで秘密とされていることに関しては、すでにその情報は行き渡っているのだが、それが行き渡っている、というメタ情報に関しては情報の遮断が存在している。その意味において、②のタイプの公然の秘密は、普通の秘密と同じようなものとして考えることができる。

それらと全く異なるのが①のタイプの公然の秘密である。こうしたタイプの公然の秘密に、普通の意味での秘密は存在しない。そこには情報の遮断はないのである。

では、その情報が秘密であるかのようにふるまうこと、それが情報の遮断でなければ一体何なのか。それは、その情報の確かさや信頼性などに関する集団的な確認・権威づけの拒否であるといってもよいであろう。上記の社内恋愛の例でいえば、それについて誰もが沈黙を守る、ということはすなわち、集団の公式の見解として、そうしたことはなかったことにする、ということの意味している。このようにW・I・トーマスのような社会的「真理」が集団全体の協力のもとに形作られていくわけである。

ところで、前節に示したような公然の秘密は、この社内恋愛の例とは異なり、特定の集団に限定されるのではなく、社会全体に普遍的な広がりを持ったものであった。他にそうした公然の秘密として、人の性・死・排泄等に関わるタブーが残り、こうしたタブーもまた①のタイプに分類される。これら全体を以降「ヒューマニスティックなタブー」と呼ぶことにする。

例えば、我々はほとんどの夫婦が性交を行っていることを知っている。しかしながら、それ程カジュアルでない場面において彼らの夜の営みに言い及ぶならば、ちょっとしたスキャンダルになるに違いない。

このように、人間が経済的・政治的・文化的(…)存在であると同時に、性的な存在でもあることは、公然の秘密として文字通り闇に葬られ、そうしたことを思い起こさせる「猥褻な」イメージを公的空間から排除することに、社会は大きなエネルギーを注いでいる。排泄に関わるプライバシーも同様だ。「化粧室」の中で何が行われているのか我々は良く知っているが、にも関わらずそれらは我々の生活の他の領域から丁寧に隔離され、その呼び名までがあいまいな連想に止められるよう、逃げるように更新を重ねられている。

こうしたタブーと一見よく似たものとして、結婚式などのおめでたい席で「縁起でもないこと」とし

て忌避される言葉などが考えられよう。しかしこうしたタブー語は、結婚生活の不確実な未来についての言及とみなされているわけで、誰もが事実上知っているはずのことに対する言及という「公然の秘密」的性格は持たない。

結婚式におけるタブー語などは、口に出された言葉が未来における現実になるかもしれない、という恐れとして通常理解されている。もちろん雨乞いの儀式が、「雨を降らせる」という目的的行為として以外にも解釈の余地があるように、そうした結婚式におけるタブーなども別様の理解が可能なものかもしれない。そうとはいえ、どちらにしても、そうしたタブーは「誰もが知っていることをことさらに隠す」という、よく考えれば考えるほど困惑を誘うような性格は持たないのである。

公然の秘密というものを、「集団の公式の見解として、そうしたことはなかったことにする」という先程の解釈についてもう少し考えてみよう。前述の「社内恋愛」の例のように、「なかったことにされたこと」が実際に「ない」可能性もありえる場合には、この解釈の意味も理解しやすい。しかし、性・排泄・死、などは、それをどんなに隠したところでその存在の確かさはゆるぎようもないものである。それが実際になくなってしまふなどということはいえない。お金に関するタブーも同様で、市場経済の発達したこの現代社会において、大抵のものがお金で買おうとすれば買ってしまうという現実、それをどれだけ否定しようと確固としてそこにあるのである。<sup>38</sup>

こうした公然の秘密をブルデューはどのように説明したのか。次節ではそれを見ていくこととしよう。

#### 象徴資本をめぐる公然の秘密に対するブルデューの解答（その1・搾取モデル）

ブルデューは公然の秘密一般について考察をしているわけではない。彼が問題にしているのは、象徴資本をめぐる公然の秘密のみであるが、とりあえずここではそれで十分だ。

ブルデューはこうした公然の秘密を「誤認(méconnaissance)」と呼ぶ。誤認については、前章でも軽く触れたがここではより詳細に説明しよう。

『ブルデュー入門』(Harker et al. 1990=1993)の最初の章において、ブルデューの著作の理論的中核を表現するために、ブルデューの翻訳者 Nice (1980)の、彼ら自身のインタビューによる次のような言葉が引用されている。

ブルデューの最近の大部分の仕事の主要な関心は、経済資本と象徴資本の相互変換可能性が、資本主義的「合理化」にも関わらず、どの程度依然として存続し、どの程度実際に、様々な支配関係を維持する、ほかで置き換えることのできない機能を果たしているかを、検討することだったのです (in Harker et al. 1990=1993: 10)

このナイスの発言は、象徴資本をめぐる公然の秘密についてのブルデューの考え方の、最も広く受け入れられている解釈を示していると考えて良いだろう。そして、この解釈は確かにブルデューの象徴資本の秘密に関する理論の、一つの重要な側面を表現している。そのキーワードとなるのが「誤認」——すなわち象徴資本が経済資本に変換された姿である、ということが公然の秘密とされること——という概念なのである。<sup>39</sup>

<sup>38</sup> もちろん、性の商品化の禁止に類する様々な規制が、公然の秘密の維持と平行してすすめられてはいるし、それらの活動が貨幣経済の浸透を実質的に妨げる機能を担っていることも事実であろう。そうした実質的規制と、ここで扱う公然の秘密とは、おそらく共通の根源から発しているものと思われるが、とりあえずここでは公然の秘密を対象を限って議論をすすめる。

<sup>39</sup> このブルデューの「誤認」という概念のルーツは、反経済的な場における秘密の、マルクスによる分析にある (Marx 1944=1964)。マルクスはそこで、こうした秘密を支配の脱神秘化との関係で論じている。以下はそのマルクスの議論である。

社会構造の変化に伴い、かつての支配階級であった地主階級は、新たに勃興した支配階級である資本家階級にとってかわられる。この変化は階級支配のすべての基礎を、貨幣によってその本質を暴くことにより、脱神秘化する。この代替のプロセスは、新旧支配階級間の対立として始まり、資本家階級の勝利とともに終わる。

「発展の現実的な進行により、未完成で中途半端な私的所有の地主階級に対して、資本家階級、すなわち完成された私的所有の勝利を必然的にもたらすということである。一般的に言って、動くことは動か

我々はこうしたナイスらの解釈を正当なものと認める。しかしその一方で、象徴資本をめぐる公然の秘密を、ブルジョワ階級による支配と搾取によって説明するブルデューの理論——ここではそれを「搾取モデル」と呼ぶ——には問題があることを指摘したい。

ブルデューはこうした公然の秘密を「誤認」と呼んだ。彼はこの誤認の作用によって、恣意的な支配・被支配の社会関係が自然なものとして正当化されると考える。

制度的に組織され、保証された誤認は、…恣意的な搾取関係を、…自然に基礎を持つがゆえに耐久性を持った関係へと変換を目指す…、多分すべての象徴的労働の根源にある (Bourdieu 1980=1988 (1) :185-6)

こうした誤認をするのは、支配階級だけではない。被支配階級も同様に誤認する。被支配階級は、誤認することによって、自ら支配され、搾取されるのだ、とブルデューは言っているのである。誤認がもしも戦略であるならば、これは被支配階級において自己矛盾以外の何者でもない。〈誤認しないことで搾取を逃れることができる〉、そのような選択肢がもし彼らに与えられているのなら、彼らはそうした選択——誤認をしないこと——をとるに違いないからである。

ゆえに誤認は、ブルデューの言うような意味での戦略的な——すなわち自身の相対的社会地位を向上させる——直接の選択肢ではない。それは権力によって制度のうちに組織され、その自己正当化という効果により、そうした権力の基礎となる社会構造を再生産するのである。ブルデューは言う。

確立した秩序、およびその基礎をなす資本の分配は、その存在そのものによって——つまりそれらが公的に公式に確立され、したがって(誤)認され承認される、その時から及ぼされる象徴的效果によって——、自らの永続化に貢献する (Bourdieu 1980=1988 (1) :222)

これは、もしもこうした象徴的效果がなければ、現在の社会秩序を存続させることはより難しくなるであろうことを述べている。そしてそうした象徴的效果のなかに、ここで問題にしている誤認が含まれているのである。もちろん、現在の社会秩序の存続を望むのは、そうした社会秩序において特権を楽しむ上層階級であって、だから誤認を可能にし、必然とするシステムは現在の権力保持者の権力により作られていると推定される。そうしたシステムを作り上げることは彼らにとって戦略的である。例えばブルデューは言う。

公認とは、集団（あるいは集団を支配する人々）が、公式宣言によって縛られて自分自身の真理を学びつつ同時にその真理を自分から隠す過程である。そしてこの公式宣言はそこで言明されることを公的にし強制し、考え得るものと考え得ないものとの境界を密かに定義して、その公認が引き出す権力のもととなる社会秩序の維持に貢献する (Bourdieu 1980=1988 (1) :180)

---

ぬことに対して、公然たる自覚的な俗悪は、隠蔽された、無意識的な俗悪さに対して、啓蒙主義を自認する倦むことを知らぬ機敏な利己主義は、ローカルで世才にたけ、無為実直で空想主義の、迷信に満ちた利己主義に対して、つまり貨幣は私的所有の別の形態に対して、否応なく勝利するはずだということなのである (Marx 1944=1964:116)」

そしてこうした支配の脱神秘化の「現実的な進行」は、社会理論という上部構造において次のような展開を遂げた。すなわち、重商主義の経済理論からスミスらの国民経済学への変化である。すなわち、商品の価値の源泉は金や銀でなく、労働であるということだ。

「したがって、富の主体的本質を——私的所有の内部で——発見したところの、この啓蒙された国民経済学の目には、私有財産を人間に対するたんに対象的な存在物としか見ない重金主義および重商主義の一派は、物質崇拜のフェティシストかカトリック教徒に見える。それゆえエンゲルスは、正当にもアダム・スミスを国民経済学上のルターと名づけた (Marx 1944=1964:119-120)」

これがマルクスによる本来の議論であった。先に見たナイスの発言をもう一度引用すれば、こうしたマルクス主義的観点からの、ブルデューの業績は、「経済資本と象徴資本の相互変換可能性が、資本主義的合理化にも関わらず、どの程度依然として存続し、どの程度実際に、さまざまな支配関係を維持する、ほかで置き換えることのできない機能を果たしているかを、検討すること」ということになる。言い換えるならブルデューは、マルクスのいう脱神秘化の過程はあるレベル以上には進まず、「隠蔽された無意識的な俗悪」である象徴資本は、まさに隠蔽され神秘化されているという理由により、現在においても「さまざまな支配関係を維持する、ほかで置き換えることのできない機能を果たしている」と考え、それを検証してきたというのである。



こうした公認もまた、公然の秘密を創り出す装置であり、「公認化戦略」という言葉にも見られるとおり、支配階級のハビトゥスによる戦略を構成している(Bourdieu 1980=1988 (1):183)。

このように、ブルデューは公然の秘密が維持されるのは、もっぱら上層階級による支配の道具として、あるいはその社会的地位の保持のため、として考えている。ここから当然沸き起こる疑問は、では一体なぜ、下層階級はこうした上層階級の導くがままに、公然の秘密をやはり守ろうとするのか、ということである。

公然の秘密を暴くことそれ自身はたやすい。「王様は裸だ」と一言叫べばそれで足りる。しかし公然の秘密を暴くことは社会全体からの制裁を伴う。社会全体からである。上層階級からだけではない。人が公然の秘密を守り続けるのは、そうしたサンクションを恐れてのことといえるかもしれない。ではなぜ社会全体は一致してそうしたサンクションを行うのか。

ブルデューはここで急にハビトゥスの戦略的合理性という考え方を捨て、社会におけるあらゆるできごと・ものごとの見え方・価値観などの全ての原因を、支配階級の権力に求める、俗流マルキストの陰謀説をとる。被支配階級の価値観や行動などは、支配階級による操作のなすがままなのであるから、被支配階級の実践の戦略的合理性などは考える必要がないといわんばかりだ。

#### ブルデューの搾取モデルに対する反論

さて、「客観性をただ客観性として受け取り、それがいかに象徴的なものの上になりたっているかを見ようとしなさい」としてブルデューが批判する客観主義的な理論は、公然の秘密をどのように説明するのか。例えばヴェブレンがもし説明を求められたなら、この現象をどのように説明するのだろうか？

前章でも見たように、ヴェブレンは、人々が他者の社会的地位を認めるのはそこに客観的な根拠があるからだ、と考える(Veblen 1899=1961: 41)。

たしかに公然の秘密という現実認識のあり方は、そうした客観的根拠というものをとりあえず知ってはいることを前提としている。それを知った上で隠すのが公然の秘密なのだから。

ゆえにヴェブレンの理論において、公然の秘密は大した意味を持たず、3-1 で説明したような製作者本能のごまかしにすぎないことになる。公然の秘密があろうとなかろうと、それがさらに人の行動に影響を与えるということは特にない。

あるいはヴェブレンの考え方を別の方向で応用すれば、「公然の秘密」そのものが純粹に無駄なものとして、ある人の社会的地位を表示するものとも考えられるだろう。公然の秘密の無駄さが、その人の持つ資産の大きさを示す客観的根拠となるのである。その場合も公然の秘密の内容は特に問題にならない。

確かにヒューマニスティックなタブーも含めた、所謂エチケットというものが厳密に守られる度合いというものは、社会階層を上がるにつれ上昇していく。ヴェブレンは、そうした礼儀作法の徹底は、学問・芸術・スポーツなどのたしなみと同様に、ある人が労働から解放された程度を、すなわちその人の富を象徴するものとしての機能を持つのだと考える。ヴェブレンは、学術・教養の、顕示的閑暇としての効用を説明した後、次のように続ける。

これらのものとは別に、学術の領域から肉体的な習慣なり器用さなりの領域へとぼやけていくような、それ以上の一連の社会的事実がある。育ちのよさ、うやうやしい举止、礼儀正しさ、一般に形式的儀典的な慣例として知られているものが、それである。この種の事実は、ますます直接に、また目立って、ひとびとの観照に供せられるから、したがってそれは、名誉ある閑暇の必要な証拠として、ますます広く、ますますつよく、強調されるのである(Veblen 1899=1961:49-50)。<sup>40</sup>

ヴェブレンはこのように、礼節は、我々が意識しているような道徳的意味合いとは別の、その顕示的閑暇という機能によってこそ、広まってきたと主張するのである。

<sup>40</sup> ブルデューもまた礼儀作法をめぐる、上層階級と下層階級の対応の違いについて述べてはいる(Bourdieu 1979=1990(1):298)。しかし彼はそれを誤認と結びつけて論じるわけではない。ブルデューは、社会の正統的な価値観の転覆を象徴闘争の目的として語るが、その一方で、誤認の暴露を象徴闘争と結びつけて論じるわけではない(Bourdieu 1979=1990(1):150-151, Bourdieu 1980=1988 (1):188-190, 192)。

このように、礼儀作法は、それをおこなうものにとっても、それを見ているものにとっても、(価値ある人間精神の不可欠の特徴であるというような) 固有の効用を持っているけれども、しかし、礼節に本来備わっている正しさについてのこのような感じは、行儀作法や躰けの流行の、近接する根拠にすぎない。その究極の経済的根拠は、それなくしてはよい作法がえられないような閑暇、すなわち時間や労力の非生産的使用の名誉ある性格のうちに求められるべきである (Veblen 1899=1961:52、括弧内は引用者による文脈の補足)。

ここに挙げた二つの考え方のどちらをとるにせよ、ヴェブレンらの客観主義的理論は、純粋さが持つ道徳性については特に説明せずに、純粋さの経済的性格だけに着目している。このことは彼らの理論のいわば弱点ともいえるが、しかしその一方で、彼らの理論はブルデューの搾取の理論と異なり、下層階級の戦略的合理性を否定するという問題もない。<sup>41</sup>

こうした客観主義的理論からするブルデュー理論の問題点は、下層階級の戦略的合理性を正当な根拠なしに否定している、という点だけにとどまらない。

ヴェブレンの理論において、それが対象とする人物が、彼の行動の潜在的基準にしているとされる「客観的」根拠——すなわち資本量というもの——がある。こうした「客観的」根拠には、ヴェブレンらが考えるような、ただありのままの意味があるわけではない、とブルデューは考える。前の引用でも見たように、そこには象徴的な効果が付け加えられるのだとするのである。ブルデューはまた、次のような言い方もしている。

0 およそ象徴的暴力を行使する力、すなわちさまざまな意味を押し付け、しかも自らの力の根底にある力関係を覆い隠すことで、それらの意味を正統であるとして押しつけるにいたる力は、そうした力関係の上に、それ固有の力、すなわち固有に象徴的な力を付け加える (Bourdieu & Passeron 1970=1991:16)

これは『再生産』の第一部における命題群の0番である。こうした考え方はブルデューの客観主義批判の根底にあり、それは公理だとされている。

しかしこのような公理は、屋上屋を架すようなもので、理論の無用な混乱を招く概念の水増しでしかない。ここで力関係の上に付け加えられるとされている象徴的な力は、力関係の中に含めてしまえばそれで良いのだ。人々はそうした象徴的なものも含めた上で力関係を認識しているのだから、力関係なり資本なりという概念を構築する際に、あらかじめそうした象徴的なものを省いておいて、しかる後に添えて見せる必要は特に何もない。

ここで彼がやっていることを喩えて言えば、

「ショートケーキなんてスポンジにクリームをのせただけのもののはずなのに、実際に食べるものはみないちごの味がしていてすごい！」と言っているようなものである。現実には、いちごののっているものこそを人々はショートケーキと呼んでいるに過ぎないのだ。いちごは象徴的な錬金術の成果でも何でもない。

ブルデューのこうしたショートケーキ的見方に従えば、誤認というのは、所有資本の少ない者は、誤認のために、その元々少ない資本に見合うよりもさらに低い社会的地位しか得ることができず、またその逆に、所有資本の多い者は、元々多い資本に見合うよりも以上の社会的地位を得ることができる、そのような現象であることになる。しかしこのような考え方は、理論を複雑難解にする以外の何の意味もない。実際に得られた社会的地位にこそ合わせて、資本概念というものは本来構築されるべきだったのだ。それが、ブルデューの個人的なきまぐれによって、現実とは少しずらしたものとして設定された結果、そこに「象徴的力」が析出されることとなったのである。

こうした複雑化されたブルデューの資本概念の根拠とは、ブルデューによって行われた資本概念の実体化以外には何もない。単なる人工的な説明概念としてではなく、実在するアイデアとして実体化された資本概念は、そうした実体化ゆえの根拠なき「客観性」を帯び、それが現実とつきあわされた時にその「客観性」からはみでた部分が、麗々しく「象徴的〇〇」と呼ばれているに過ぎないのだ。

<sup>41</sup> 実はヴェブレンのこうした解釈において、道徳性の問題を解決する方法が存在している。その点について3-16で述べる。

「象徴的な力」が公理として、「力関係」に普遍的に付随するようなものであるのなら、それははじめから、「力関係」という概念の中に含めてしまえばそれでよい。<sup>42</sup> そのとき誤認は、上層階級による下層階級による搾取という現象ではなく、単にあるがままの「力関係」をそのままに認めるだけの現象ということになってしまう。そうすると、誤認がなぜ「公然の秘密」という特殊な形式をとるのか、それがなぜ道徳的な意味あいを帯びているのか、ということは何ら説明されないことになる。こうしてブルデューの搾取モデルは行き詰まりを見せることになる。

#### 象徴資本をめぐる公然の秘密に対するブルデューの解答（その2）

大抵の場合、ブルデューの公然の秘密に関する議論は、上記に示したような、支配階級による被支配階級の搾取という文脈において理解されてきた。しかし、「搾取」として公然の秘密を説明する考え方には大きな問題がある。そのことは前節に示したとおりだ。

では、ブルデューの議論はそのまま無視して構わないのだろうか。

ところが、ブルデューはこうした公然の秘密について語るとき、常に必ずしも支配階級による搾取として語っているわけではないことがわかる。少なくともそこには別様に解釈できる余地が存在している。彼はしばしばそれを、集団の全体的な共謀としても語っていて、その集団は彼特有の「場」という概念に関わっている。次のような箇所がそうしたブルデューの議論の典型的な例にあたろう。

実践としての信仰はあらゆる場が密かに課す入場料である。（その徴収は次のようになされる。）すなわち、ゲームを破壊する者を罰し排除するだけではなく、新規参入者の選抜と教育によって、彼らが、議論の余地なく前反省的で素朴で生まれつきの、そんな同意を場の基本的前提に与えるようにさせるのである。

同意のコインである無数の承認行為は、ゲームに参加するということと不可分だ。そうした承認行為において集団的な誤認が常に生成し続けられるのであるが、その承認行為こそが場が機能する前提条件であり、またその結果なのである。そうした承認行為は、象徴資本を創造する集団的事業への〈投資（investissement）〉を意味しており、そしてその集団的事業は、場が機能する論理が誤認されているという条件においてのみ達成されうるのである（Bourdieu 1980=1988（1）：108 丸括弧内は引用者、山形括弧強調は原著者（元はイタリック））

また別の著作では次のように書いている。

文化とはあらゆる社会的闘争目標〔賭け金〕がそうであるように、人がゲーム〔賭け〕に参加してそのゲームに夢中になることを前提とし、かつそうなるように強いる闘争目標の一つである。そしてレースや競争といったものは文化に対する関心なしではありえないが、こうした関心はまた、それが生み出すレースや競争それ自体によって生み出されるのだ。フェティッシュの中のフェティッシュともいべき文化の価値は、ゲームに参加するという行為が前提としている最初の投資のなかで、つまりゲームを創り出すとともに闘争目標をめぐる競争によって絶えず作り直されるところの、ゲームの価値に対する集団的信仰のなかで生まれてくる（Bourdieu 1979=1990（1）：386 亀甲括弧内はフランス語の別の意味）。

ここで言われている信仰は、文字通りの宗教的信仰でもありえるし、あるいは他のどのような集団的価値観であってもよい。たとえば会社という場があり、そうした場の中で集団的に信仰されている価値がある。恐らくその基本となるのは出世することの価値といったものであろうが、もちろん同じ会社内にも異なった価値観のグループが緩やかな連結を作りつつ存在していると思ったほうがよいだろう。仕事そのものの面白さにとりつかれている者もあるだろうし、会社は単に給料を稼ぐだけの場だと割り切っている者もいるかもしれない。こうしたそれぞれが同じ会社の中で、あるいは会社という枠を超えて社会全体のなかで価値観のネットワーク、「場」を作っている。

あるいはそれは子供達の成績を競う主婦のコミュニティーかもしれないし、知の探求を続ける学者の集団や、趣味のサークルかもしれない。「場」は集団や組織としての実体をなしている必要はなく、そうした価値観の共有が社会的に意味あるものであればよい。

ブルデューはこうしたそれぞれの場における、価値観の、誤認＝承認こそが、そうした社会集団の共有する象徴資本を創造する営みを構成しているというのである。たとえば会社の中での出世という価値

<sup>42</sup> ただしそれはこうした象徴的效果が、社会関係に事実普遍的ならば、の話である。

観は、その客観的・社会的意義が意識されることなく、ただそうした価値観に人が疑いもなく「とりつかれる」ことによって、その完全な機能をはたすのだというのである。そしてそうした信仰は、そうした価値観に取り付かれた人々全体の象徴資本の創造に力を貸すことになる。

こうしたブルデューのテクストを我々はどのように読んだらいいのだろうか。前節で述べたような搾取や象徴暴力といった文脈でも読めないことはない。<sup>43</sup> しかしあえてそれ以外の読み方をするとどうなるか。

ここで我々はさらに一つの前提を加えることにする。つまり、象徴資本の創造やそのための投資は相対的な価値に基づくものだ、という前提である。ここで相対的だというのは、そうした象徴資本の価値が、場の外も含めた社会全体における階梯的位置づけによるものだということであり、それはまた「ゼロサム」ということも同時に意味している。ゼロサムというのは、前章でも簡単に触れたように、誰かが何かを得れば、そのぶん別の誰かが同じだけのものを失い、その結果「SUM (総計)」が「ゼロ」になるということだ。この場合、「ゼロ」が実際にゼロになるのは単に初期値をそのように設定した場合であって、定量であればどんな値でも構わない。大事なものは、その中での配分が変わったとしても総量は変わらない、ということである。クラスの上位何パーセント以上が「よくできました」で、何パーセントから何パーセントまでが「ふつうです」で…、といった学業成績の相対評価などが、ゼロサム・ゲームの身近な例といえよう。この例の場合、成績はクラス内での相対的な位置づけによって決まってくるわけだが、ブルデューの言う「資本」の場合には、社会全体における相対的な位置づけによってその意味が決まってくるのである。そこで決まるのは単なる「資本」の意味ではなく、その「資本」を所有する人の客観的な存在状態も同時に決定される。こうした社会的な位置づけこそが、その人の社会的な在りようを決定し、またその人にとっての社会的意味を創り出す根源となるのである。まさにそれこそブルデューがハビトゥスと呼んでいるものに他ならない。

前章でも見たように、こうした物の見方はブルデューの社会理論の基幹部にあるとみなされる。つまりここで我々が今とろうとしている解釈とは、「支配階級による搾取、という考え方を仮にとらないにしても、ブルデューの理論の全体像がその上に構築されているはずの、そうした基本原則にまで遡って見たときに得られる解釈」なのである。

そうした見方からすれば、ここでいう象徴資本の創造とそのための投資は、我々が株式などに投資して、その利益が株主に配当されたり、株価が上昇したりして儲けをえることと似たようなことだ、ということになる。ある場の生み出す特定の種類の象徴資本は、〇〇社の株式にあたり、その株を所有している人々は、株の配当やその値動きに関して共通の利害関心を持つ。

同様に、ある場に関係する特定の種類の象徴資本の所持者も、その資本からの「配当」や「値動き」に共通の利害関心を持ち、そうした利益を守るために一致協力するのだ、ということになる。それが彼らの戦略を構成する。

前節で見たような公認化戦略なども含め、象徴闘争と呼ばれるものはみなこのように、それぞれの場に属する人々が、その場の生み出す象徴資本の対他的交換レートを高めるための無意識的な実践だとして解釈できる。

(象徴闘争において) ある資本形態が別種の資本形態へと転換されるさいの換算率が、そのつど闘争目標となり、したがって、絶えざる変化にさらされているという事実などは、忘れてはならないことの最たる例であろう (Bourdieu 1979=1990 (1):379 括弧内引用者)

では誤認はこうした交換レートの上昇にどのように関わってくるとブルデューは考えているのだろうか。例えばブルデューは、象徴資本の生成に関わる場への投資について次のように述べている。

文化というものがとりわけ誤認の起こりがちな場所であるのは、投資感覚が、それを生み出す利潤の客観的機会に客観的にあわせたもろもろの戦略を創り出すことによって、わざわざ利潤として追

<sup>43</sup> 事実、ブルデューは上記後者の引用部のあとに続けて、こうした象徴闘争それ自体が、そうした闘争に参加するライバル同士の共犯関係を隠すように働くことを述べ、そうした隠蔽を通じて、被支配階級が闘争から除外され追放されることを説明している (Bourdieu 1979=1990 (1):386-7)。ただしこうした共犯関係の隠蔽は、我々がここで問題にしている純粋さをめぐる公然の秘密とは別々の扱いを受けるべき事項である。

求される必要のない利潤を保証し、そうすることで第二の自然として正統的文化を保有している人々に余分の利益を、すなわち、文化のどのようなシニカルで欲得ずくの用い方に汚されることなく完全に純潔であると、人から見られ、また自分でもそう思う、という利益をもたらすからである。このことは「アンヴェスティスモン(investissement)」という言葉が二重の意味で理解されなければならないということを意味する。つまり経済的アンヴェスティスモン（投資）という意味——この意味については誤認されているけれども、この言葉はつねに客観的にはそういう意味である——と、精神分析がこの語に与えた感情的アンヴェスティスモン（備給）という意味、あるいはもっと適切に言えば、思い入れ、信じ込み、まきこみといった、ゲームの産物であると同時にそれを生み出しもする〈参加〉という意味との二つである。芸術愛好家というのは、芸術にたいする自分の愛情以外に自分を導くものを知らないのであり、別にお金を手に入れようとしなくても自然に金持ちになっていく実業家と同じように、ほとんど本能によるかのようにしてその時々にあふれぬもののように向かっていくが、その時彼はシニカルな計算に従っているわけではなく、自分の誠実な喜び、心からの熱狂に従っているのだ。そしてこうした熱狂は、芸術のような分野においては投資が成功するための一条件なのである(Bourdieu 1979=1990(1):134-135)

ここでブルデューは、前節で見た支配階級による搾取、というモデルと同様のロジックをとっているともいえる。というのも、ここでいわれている「投資感覚」を持っているかどうかは、社会的位置づけによって決まってくるわけだし、またそうしたものを持っているかどうかは、将来の社会的位置づけを決定するのだから、それは資本の一部をなしていると考えてよいはずなのだ。そしてその場合、すぐれた「投資感覚」によってなされる成功した投資は、ここで言われているような「余分の」利益を生むものではなく、単にその資本に応じた結果を生んでいるに過ぎない。つまりここでもやはり前節で見たような概念の実体化と水増しによって、誤認が何か魔術的効果を持っているように見せているだけなのである。ここでは先程とは違い、階級と階級の関係という文脈においてではなく、場と場の関係という文脈で、同じロジックを用いていることになる。

そこでこのブルデューの説明から搾取のロジックにつながる部分を切り落としてみよう。すると何が残るのか。それを見るために、こうした投資感覚が、実践をどのようなところ連れていくのか考えてみよう。

この問いに対するブルデューの回答は、「その人の持つ特定の種類の資本がもっとも高く評価される場に」ということである。それはたいていの場合、その特定の種類の資本を産んだその場所に他ならない。例えばそれが「会社における出世」という共通関心に支えられた資本なのであれば、その資本がもっとも高く評価されるのは、まさにその資本を生んだ当の場である「会社の出世競争」のなかにおいてだということである。ブルデューは次のように語っている。

それぞれの社会空間、たとえば家庭や学校などが、能力が生産される場所の一つとして機能すると同時に、その能力が価格を受け取る場所の一つとしても機能するのであってみれば、各々の場はそのなかで生み出される生産物にたいして最高価格を与えるだろうと予想することができよう。つまり学校市場（という場）は、学校制度によって認証された文化能力や学校教育にのっとった生活様態（といった獲得文化資本）に大きな価値を与えるであろうし、一方学校外の価値に支配された市場（という場）——それは「社交的」サロンや晩餐会であってかまわないし、また、そこで全人格が試されるようなあらゆる職業生活上の機会〔採用面接、方針演説、討論集会など〕や、さらには学校生活上の機会〔ENA やシャンスポー（といった官僚養成系グランゼコール）の口頭試問など〕であってよい——は、むしろ家庭がもたらしたもの（すなわち相続文化資本）のほうに最高価格を与え、学校的な獲得条件を思い出させるあらゆる性向や能力についてはその価値を下落させることになるだろう(Bourdieu 1979=1990(1):138 丸括弧内引用者、亀甲括弧内原著者)。

ここで「最高価格がつけられる」というのは、例えば学校の中においては、育ちが良いというようなことは比較的重視されず、単に成績が良かったりすることが皆からの尊敬を集める上で重要になり、逆に実業界のような場では、学校の成績などよりも、どんな人と知り合い、どれだけ印象的な話ができるか、というような社交能力がより評価される、といったことを意味している。

さてこのような、ある特定の場における「価格」といったものは、社会全体における相対的価値だといえるだろうか？ つまり、ある場において有利に評価されるかどうかということは、全体社会における、異なる種類の資本間の交換比と同じような意味で理解できるのだろうか。

いうまでもないが、ある場の価値観がその社会の全体を覆ってしまい、場＝社会となってしまうと、場の中における「価格」はそのまま資本間の交換レートだと考えても何の問題もない。しかしそうでない場合、それらを同一視すると、そこで不思議なことが起こっていることになる。つまり、一つの社会のうちに、複数の交換レートが併存していることになるのである。

こうした複数の交換レートの共存という自体は、例えば鎖国していた頃の日本と、日本以外の国々との間のように、それぞれの交換レートで動く市場と市場の間に情報や取引コストなどの面で大きな障壁が存在していれば理解も可能だ。そうした場合には、日本国内で金と銀の交換レートが1対1で、海外では1対10といった状況もありえる。しかし、鎖国状態が終わりこうした障壁が十分に小さくなってしまっても、こうしたレート格差が保たれているのであれば、そのレート格差を通じて無限の利益をあげることができることになってしまう。すなわち、最初の元手で、日本国内で金を買ひ、それを海外市場で銀に代え、銀に代えたものを再び日本国内で金に代え、それを海外市場で銀に代え…という具合だ。この取り引きを一往復するたびに、所持金の量は10倍になっていくのである。もちろん実際には、このような交換がはじまった直後に、日本国内では金の需要が急増する一方、銀のほうは供給が急増し、海外ではその逆のことが起こって、それぞれの市場における金銀交換レートは急速に近づいていくことになるはずである。このように通常の物品に関しては、「価格」の違う二つのものが同じ市場で共存することは原則としてありえない。

ところで、ブルデューは異なる種類間の資本の交換可能性を強く主張する一方で、それらの資本はその資本を生み出した場においてもっとも高い「価格」をつけられると述べている (Bourdieu 1980=1988(1):204、Bourdieu 1979=1990(1):138)。この「価格」というものを通常の物品の交換価格として理解すると、それは例えば、漁師は自分の釣った魚一匹あたり野菜10キログラムを主張し、農家は野菜1キログラムあたり魚10匹を要求する、といったことを意味している。これは複数の交換レートが存在しているとさえいえないような状態だ。もちろんそれぞれの主張に従った交換が同時に成立するわけもなく、それぞれの主張する「価格」はどのような意味においても交換価値としては理解できない。そうした漁師や農家の主張は、交換価値としてではなく、自分の釣り上げた、あるいは自分の育て上げたものに対する愛情なり、プライドなり、といった主観的で絶対的な価値としてしか理解できないのである。同様にブルデューの言う「価格」もまた相対的な価値として理解することは不可能であり、それらは主観的で絶対的な価値として理解するしかない。

ここでこれまでの流れをもう一度整理してみよう。ブルデューは誤認は、象徴資本の創造を可能にするそのための投資の不可欠な一部を構成してると考えた。そして我々はそこで「創造される」象徴資本というものを、搾取とは無関係な相対的な価値としてみなし、そのような前提でブルデューがその象徴資本の創造を説明するロジックの解釈をすすめていった。その結果、そこで「創造される」象徴資本というものは、絶対的な価値としてしかみなせないことを結論としてえた。つまり最初的前提は、矛盾した結論にたどりついたのである。

そこで我々は背理法により、次のことを証明したことになる。つまり、もし誤認によって象徴資本が創造されるというのであれば、その象徴資本は相対的な価値としてではなく、絶対的な価値として理解せねばならない、ということである。

### 3-8 前節の補遺

もう一度本章の前節までの議論を整理しよう。

まず課題は、なぜ人は「純粋さ」を、経済的なものとは無関係なものとして捉えるのか、ということであった。ブルデューにしろ、ヴェブレンにしろ、純粋さの意義を経済に還元して捉えているため、このことは大きな問題になる。常識的な見方では、純粋さと経済との関係は一種の擬似相関に過ぎないということになるからだ。純粋さが経済的に高くつくがゆえに純粋さに意義を見出しているのだとするなら、なぜ意識上では、それらを無関係だと一般に人は捉えがちなのか。それらは実際にも無関係なのではないか、という疑問が生じる。

ヴェブレンとブルデューはそれぞれ、この問題に対する解答を、あるいは解答につながるヒントを与えている。

ヴェブレンは、人には無駄を嫌う製作者本能というものがあり、その製作者本能がゆえに、「純粋さ」

というものは、表面上無駄に見えない場合のみ許容される、と考えた。つまりその「純粋さ」が表面的にも無駄に見えてしまうようなものは淘汰され、一見それ自身にも意味があるように見えた場合のみ、そうした「純粋さ」に意味付けされたのだというのだ。その結果、「純粋さ」がそれ自身は無駄であることを通じて社会的地位を示す、というその真の意義のほうは見過ごされてしまう、ということになる。

しかしこうした説明は、常識的なものの見方を反証する力に欠けているばかりでなく、「純粋さ」の持つ道徳性も説明しない。

一方、ブルデューは象徴資本の他の資本との交換可能性は、公然の秘密というかたちで守られているとする。この彼の考え方を応用すると、「純粋さ」の経済的な意義が意識されないのは、その背後に金銭をめぐる公然の秘密というかたちでのタブーが存在しているからだ、ということがいえる。このタブーは道徳的性格を持っているので、それで「純粋さ」の道徳的性格も理解できる。

次の問題は、ではなぜ人はこのようなタブーを守るのだろうか、ということになる。

ここで再びヴェブレンの考えを応用するなら、このタブーを守ることそのものが無駄であり、そのことを通じて、人は自分の社会的地位なり権勢なりを表示するのだ、ということになる。しかしこれでは同じところに問いが戻ってきてしまい、「純粋さ」の道徳性が説明されない、という問題が残る。

一方ブルデューはそれを支配階級による被支配階級の搾取として説明しようとするが、そのような説明は被支配階級の合理性を恣意的に否定するのみならず、概念の実体化を伴っており無効であるということが明らかになった。そこで我々はブルデューが、搾取モデルとは違った議論を行っている箇所に着目し、公然の秘密が「場」の内部での共謀による、と考えることにする。ブルデューはこの共謀によって、その「場」で生産される資本がもっとも高く評価される「場」、つまりその「場」それ自身が守られると考える。つまり人々が公然の秘密という共謀に関わるのは、自分の持つ資本がもっとも高く評価される「場」を守るため、ということになる。しかし、彼の用いるロジックを詳細に検討してみると、「場」の中で「最も高く評価される」ということと、「場」の外でも高く評価されるということとは無関係だ、ということがわかる。つまり「場」の共謀によって全体的に高められたそうした「場」の内部での評価は、社会全体での相対的な評価の上昇を意味しない、ということだ。考えてみればこれは当然で、例えば、給料が額面で10倍になったところで、物価も同時に10倍になれば、少しも豊かになったとはいえないのと同じことである。それでも人が「場」の中での評価を高めることに意義を感じているのだとすれば、それは集団的な自己満足に過ぎない、ということになる。

以上が前節までの議論のおさらいである。

人々は、場という集団のなかで互いに協力し、場の中における互いの評価を、社会における平均的な評価に比べて水増しする。そしてその水増しに、問題の「公然の秘密」が関わっている、という。

このブルデューの議論をどう評価するか。これがここからの課題になる。

さて、まず大事ななのはこの水増しには客観的な基礎がないということだ。客観的な基礎がないという意味もこめて、ブルデューはそれが「誤認」だというのである。しかし客観的な基礎はないにも関わらず、客観的な効果は存在している。しかもその客観的な効果は、前節で示したように、その場に関わる資本の、社会における相対的な価値を高めることではない。それは場の自己保存、すなわち再生産である。

この点に関するブルデューの議論は錯綜している。その絡み合ったいくつもの線の中から、矛盾というデッドエンドにたどりつくものを取り除き、最後に残るものは結局この集団の自己保存というテーマである。

そしてもう一つ大事な点は、場における価値の水増し——ブルデューはそれをしばしば錬金術と呼ぶ——は、場の内部における協力によってはじめて成り立つ、ということである。それが集団の協力だということはすなわち、個人的に追求することのできる何らかの利益の犠牲のもとにその協力は成立している、ということの意味している。つまりそこには個人的な利益と集団的な利益とのトレードオフが存在するということだ。

この二つの点に関わる論点として、特に興味深いのは社会の全体的な高学歴化にともなう、学歴価値のインフレ現象についてのブルデューの議論である。ブルデューはそうした学歴のインフレ——例えば



大卒といった資格がありふれたものになって、以前ほどの価値をもたなくなってしまう——という事態に、敏速に対応するハビトゥスとそうではないハビトゥスの違いについて論じる。この「敏速に対応するハビトゥス」に得られて、「そうでないハビトゥス」に得られないものこそ、集団的な利益の代わりに個々のハビトゥスが失うものであり、逆に「敏速に対応するハビトゥス」には得られず、「そうでないハビトゥス」のみ得らるものこそ、個人的な利益の代わりに得られる集団的な利益だといえる。ブルデューはこの「敏速に対応するハビトゥス」を、投資感覚というかたちでの相続資本を持つものとして描く。

相続文化資本を構成するさまざまな情報のうちもっとも重要なもののひとつは、学歴資格の市場がもたらす利益の上下動に関する実際のあるいは理論的知識、つまり学校市場においては相続文化資本から、労働市場においては学歴資本から最大の利益をひきだすことを可能にする投資感覚とでもいったものである。そうした投資感覚による利益の確保は、例えば、初期の市場の状態において最大の利益をもたらしてくれた学校的価値にいつまでも執着していないで、価値の下落してしまったルートやキャリアから適当な時期を見計らって手を切り、将来性のあるルートやキャリアに乗り換えることによって可能となる(Bourdieu 1979=1990(1):218)。

場の水増しされた価値に囚われたものが失うもの。それはここでブルデューの描くような、場の乗り換えの自由であり、またそれに伴う客観的な社会地位上昇の機会である。それをブルデューは履歴現象効果によって説明する。上記の引用に続けてブルデューは次のように述べる。

これとは逆に、履歴現象効果は、価値の下落した資格免状の持ち主が、いわば自己韜晦の共犯者になるといった事態を引き起こす。なぜなら、典型的なアロドクシア（取り違え）効果によって、彼らは自分に与えられた資格免状の価値が下落しても、そこに客観的には認められていない別の価値を与えようとするからだ(Bourdieu 1979=1990(1):218)

彼らは、客観的に認められていない価値を自分の資本に認めようとし、その結果、タイミングよく別のタイプの資本に投資先を変更していく機会を失う。とはいえ、ここで気をつけなければいけないのは、このブルデューの挙げた例の中では、彼らが別に何か余計に失っているわけではないということである。というのも彼らはもともと、投資感覚と呼ばれるタイプの資本にめぐまれていなかったわけで、単にその結果現在も彼らの所持する資本量に見合った地位に留まっているに過ぎない。

この例を通じて我々が述べたいのは、「純粋さ」に関わる誤認もまた、それが信仰というかたちをとり神聖さの観念を伴うとき、履歴現象効果と同じような効果を持つということである。すなわち資本の投資先を変更する自由を代償にして行われる。ただし誰もがそうした誤認にはまっているのであれば、相対的な意味での得失は存在しない。

一方このようなアロドクシアによって、彼らは何を得るのだろうか？ それは主観的な魂の安寧と同時に、そうした資本と関わる場の存続である。ブルデューは次のように述べる。

資格免状の価値についての関する時代錯誤な観念へのこだわりは、そうした資格免状が（少なくとも見かけ上）価値下落を免れているそうした市場の存続に明らかに役立っている(Bourdieu 1979=1990(1):219、括弧内原著者)

このことを場の側から見れば、場はそれぞれの自己存続のために、その場への人々の「投資」を促し、その場の生み出す価値を過大評価させることによって、その場に関わるものを束縛して他に逃がさないようにしているものと考えられる。もちろん「場」がそのように主体的に考え、行動しているわけではない。こうした再生産戦略に成功した場のみが生き延びていくというダーウィニズムの論理を、擬人的に表現すればそうなる、ということだ。

さて、ブルデューは誤認が「客観的には認められていない価値」を、その場が生む資本に与えようとすることを強調する。しかしそうした実践により引き起こされる効果のほうは客観的な実体をともなったものであることも主張している(Bourdieu 1979=1990(1):219)。これは一体どういうことなのか。注意せねばならないのは、彼が「客観的には認められていない価値」というとき、その客観性とはあくまで相対的な交換価値としての意味で述べられているということである。実践をその結果から理解するという立場から言えば、彼らの実践が効果として客観的な実体を伴っているのだとすれば、そこにこめられた「価値」も客観的だと言ってよい。ただその客観的な意義は、相対的価値ではなく絶対的な価値によってだけなのである。彼らの実践の戦略的性格はそのレベルにおいてのみ認められることになる。

### 3-9 ノンゼロサム・モデル

さて、前節で述べたような絶対的価値は、言い換えれば主観的な意味付けであって、社会学ではなく心理学の分析対象だと考えられがちかもしれない。しかし実際のところ、こうした絶対的な価値の創出は、集団の自己再生産といった問題との関係から、「いかにして社会は可能なのか」という社会学の最も古典的な問題に重なってくる。社会の側から見れば、こうした価値は社会の自己存続のための産物と考えられるからだ。同じことを反対に個人の側から見れば、より多くの「価値」を与えてくれるような社会の選択淘汰の過程とみなすこともできよう。ここには社会と個人の共進化の過程が見られるのである。このような考え方を以降、相対的価値に基づくゼロサム・モデルとの対で、ノンゼロサム・モデルと呼ぶことにする。

こうしたノンゼロサム・モデルに見られる、社会による新たな価値の創造と、そのような価値に導かれる個人の協力による社会の再生産という考え方は、社会科学の二大潮流であった全体論——システム論や構造主義——と、要素還元論——方法論的个人主義——の統合に大きな役割を果たしてきた。たとえば光が、ある場合には波としてあらわれ、またある場合には粒子としてもあらわれる、双方の性格を併せ持った存在であると考えられているように、社会現象もまたこうした個人と社会という二つの性格を兼ね備えた存在として見ることができる。

ブルデューはこうした二つのレベルの統合を、ゼロサムという前提で企て、それに失敗するという形で逆説的にノンゼロサム・モデルの可能性を示唆した。

そこから先はブルデューの理論に頼ることはできない。ではどうするか。

そこでゴフマンの「社会秩序モデル」を利用することとする。

このモデルは基本的には、社会的機能を重視する社会還元的志向に基づいているのだが、例えばスペンサーのモデルがそうであったように、それは個人的機能をも伴っている。

このモデルにおいて、「純粋さ」をめぐる公然の秘密は、その ①共通信念による儀礼、②個人の名誉のための共通文法、③共通のフレーム、という三つの契機によって、ある特定の社会秩序を保持するものと考えられる。このうち、①はそのオリジナルの発想をデュルケムより引き継ぎ、②・③はジンメルより引き継いでいる。

①はより以前に個人内部にあった価値と、社会によって生成される新しい価値のあいだに意識上での対立と葛藤がある場合、②③はそうした対立がない場合である。さらに、②と③は、②が個人的価値と社会的価値とが、同時的に発生し意識上で統合される場合、③は、新しい社会的価値を特別な空間に設定することによって、より以前に内面化されている個人的価値から逃避し、空間ごとの並立化をはかって葛藤を防ぐ場合、という違いがある。

「出会い」(1961)、「集りの構造」(1963)、「儀礼としての相互行為」(1967)、そして *Relations in Public* (1971) で、ゴフマンは、社会秩序の説明のために、これらの契機を系統的に区別することなく、自由に組み合わせ用い、それを「社会秩序モデル」と呼んだ(Goffman 1963=1980: 9)。

ここでは、社会秩序を次のように解釈する。すなわち、個人の集合体である社会が用いる、一人一人の行動様式(=ハビトゥス、「習慣」)の集積であり、一種のソフトウェアとも考えられる「文化」が、その自己保存のために十分な機能を働かせている状態と考えよう。つまり社会秩序の達成とはすなわち、その「文化」の自己保存に他ならない。

以下、デュルケム、ジンメル、ベイトソンの社会理論とそれぞれのゴフマンによる応用を簡単に紹介した後、それぞれの理論を用いて「純粋さ」をめぐる公然の秘密を、この社会秩序モデルにより分析していく。

### 3-10 第一の契機(対立する価値の生成・道徳的側面)

まずデュルケムの「人格崇拜」と儀礼の概念から。デュルケムは、社会を可能にする社会的連帯が、社会で共有された信念(集合意識)と、その信念に基づく儀礼によって維持されると説いた(Durkheim 1893, 1897, 1912)。<sup>44</sup> しかし、近代社会においては、社会の拡大と分業の発展により、社会における人々の活動と経験は多様化し、「やがて同一の人間集団においても、…人間であるということ以外にもはや共通の要素が何一つ共有されないような時期がやってくる」

<sup>44</sup>『自殺論』(1897)以降、デュルケムは近代社会においても、共通意識をもととした社会的連帯を重要視している。この『社会分業論』(1893)からの図式の変化については、拙稿(1997a)を参照。

このような条件のもとでは必然的に、集合的感性があらゆる力のかたむけて、残された唯一の対象に結びつき、そのことだけでもこの対象に比類のない価値を吹き込むのである…。こうして、人格は…一つの宗教的な性質をおびるようになる(Durkheim 1897=1985: 425)

さらに、こうした「人格／個人崇拜」の儀礼は、人の肉体と区別されるその「精神／たましい」へと向けられることをデュルケームは観察した(Durkheim 1912=1942: (下) 52-3)。彼は、その理由を道徳という現象に内在する、カントの発見した、個人内における対立形式とつなげて考えることによって説明する(Durkheim 1914=1983)。カントを引用しつつ、デュルケームは、道徳的な命令の声が、個人内において聞こえるにも関わらず、しかも、それが個人的な欲求とは対立するような強制として現れることを指摘する。そして、道徳現象におけるこうした対立形式は、個人と社会という対立が、個人内部に持ち込まれたものと考えるのである。ゆえに、「個人崇拜」の儀礼が「精神／たましい」に向けられるのは、「精神／たましい」こそが、個人に宿る「社会」、すなわち、俗なる肉体に対立する、個人における聖性の基礎だからだということになる。

こうした、社会を起源とするモラリスティックな規制の内面化という考え方は、デュルケーム、ジンメル、フロイトなどにおいて、それぞれ独自の理論的發展を見せた。<sup>45</sup> われわれは、彼らの「社会化」として一括できるような考え方を、方法論的個人主義と全体論との、広い意味でノンゼロサムの統合様式の一系統として捉える。彼らの認める「社会化」という現象において、個人に内面化された「集合意識」あるいは「超自我」は、その意識・無意識において、半ば外在的・強制的に、個人をコントロールする。しかも、それは強制的であるように感じられるにも関わらず、同時に道徳的価値を満足させるような、「望ましきもの」として映るのである(Durkheim 1924=1985)。このように、個人のより古い基層にある価値と対立するような形で挿入された道徳的価値は、それにそった実践において、個人に新しい道徳的次元における満足感をもたらすとともに、その社会的機能を満たす。こうした道徳的価値による実践こそが、デュルケームのいう儀礼であり、その社会的機能が、社会的連帯の産出であり、また再生であるということになる(Durkheim 1912)。

ゴフマンは対面的相互行為の分析において、しばしばこのデュルケームとほぼ同様の立場をとる。ただし、ゴフマンとデュルケームの違いは、デュルケームが、全体社会の生存への直接の機能を問題にするのに対し(Durkheim 1893, 1912)、ゴフマンは、対面的相互行為の秩序、すなわち「出会い」あるいは「集り」の秩序の維持のための機能と、全体的な社会構造への機能を分けて考えることである。彼はこうした対面的相互行為の領域と、全体的な社会構造とが、互いに全面的には還元不可能な性格、すなわちそれぞれ半自律的な性格を持つことを強調する(Goffman 1983)。ただし、半自律的であるということは、もちろんそれらが相互影響下にあることを認めることでもある。ゴフマンも、こうした相互行為の領域が、まさにデュルケーム的な意味での儀礼としての働き、すなわち儀礼の場において「集団への帰属とコミットメントの確認を行い、彼らの究極の信念を再生する」ことを通して、全体的な社会構造に影響を与えることを認めるのである(ibid.: 9)。

デュルケームとゴフマンのもう一つの違いは、「個人的な動機」との対立を基準として、デュルケームの設定した社会という水準のとりかたを、ゴフマンは部分的にしか採用していないということにある。社会という水準に関して、ゴフマンの立場は、デュルケームの立場と、以下の第二・第三の契機の説明に見るようなジンメルの立場との、あいまいな折衷であり、ad hoc な形でそれぞれを援用している。

こうしたゴフマンの、特にデュルケーム的な側面を典型的に示す論文として、『儀礼としての相互行為』中の「当惑と社会組織」がある(Goffman 1967: 94-110)。ここでゴフマンは、「当惑」という現象が意味する二つの側面を浮かび上がらせる。一つは、相互行為秩序の破綻の結果として現れる「当惑」であり、人々は「当惑」を導く相互行為秩序の破綻を回避するために道徳的な共同責任を感じ、誰もが「当惑」を感じずにすむように協調する。しかし、この「当惑」は確かに相互行為秩序の破綻の結果として現れるのだが、それは全体的社会構造というより重要な秩序を相互行為秩序の破綻の直接的影響から守るといった社会的機能を担っているともされる。これが第二の側面である。これは例えば、熱の出ることが、平熱に関するホメオスタシスを崩し、健康状態からの逸脱を表現すると同時に、それは免疫系の効果を高めるといふ、生体の生存のためのより高次の機能を担っている、ということと同様である。この例では、平熱のホメオスタシスが、相互作用秩序であり、生体の生存が、社会全体の秩序に置き換えられる。

<sup>45</sup> Parsons 1964 を参照。ただしパーソンズはここにジンメルを加えていない。ジンメルの「社会化論」の記述としては、Simmel 1908=1994: (上) 70-71 を参照。

ここで重要なのは、人々は自分自身の「当惑」を回避する「利己的」インセンティブを持っているのに対し、他者の「当惑」という事態を回避したり、ましてや自分自身で「当惑」をするというための、(ブルデュエ的意味での)「利己的」インセンティブは何もなく、それは純粋に道徳的になされるに過ぎないとされていることである。

これと同様の考え方は、同じ論文集に収められた「面子について」(ibid: 1-41)や「敬意とふるまいの性質」(ibid: 42-93)における、他者の面子を守ることや、相互的表敬の分析にもあらわれている。デュルケームがその社会的機能によって個人崇拜の儀礼を説明したように、ゴフマンは、社会全体の協調でもある例えば相互的表敬を、「人間の聖性」という共通信仰と直接結びつけた社会秩序維持のための「相互行為儀礼」として、捉えるのである。ゴフマンの、デュルケミアンとしての側面を強調して、彼の理論を解釈するなら、個人の側からのこうした儀礼への参加の動機は、利己的動機とは区別される、道徳的動機であるということになる。<sup>46</sup> 「社会化」された個人は、こうした道徳的動機をうめこまれることによって、ノンゼロサム・ゲームをプレイするインセンティブを与えられるのである。

この考え方を純粋さをめぐる公然の秘密に応用してみよう。こうしたデュルケーム＝ゴフマン的な観点からは、純粋さをめぐる公然の秘密は、「人格の聖性」という共通信念へ向けられた儀礼として理解される。階層移動のゼロサム・ゲームによって与えられる利己的動機とは異なる、内面化された道徳的動機に導かれて、個人は、儀礼としてのヒューマニスティックなタブーを実践し、それによって「人格の聖性」に基づいた社会秩序が保たれるということになる。

実際、エリアス、アリエス、トゥアンらといった社会史家が一致して示しているのは、近代化以前のヨーロッパ社会におけるプライヴァシーの欠如ないしその規範の緩やかさである(Elias 1969=1978, Aries 1960=1980, Tuan 1982 =1993)。しかしその後、16世紀、17世紀以降、ヒルも述べるように、個人主義の発達と期を一にする形で様々な種類のプライヴァシーも発達していく(Hill 1961)。

こうしたプライヴァシーの発達はまだ同時に、自己の内面生活の価値化をともなったことが確認されている。こうした近代における個人主義の発達以前においては、一見現在と見える内省的行為も「内面的な自己の探求と実現を目的として」いなかったことがいわれている(阪本 1999: 124)。阪本俊夫はヴェルナンの次のような言葉を引いている。

古典期のギリシャにもヘレニズム時代のギリシャにも、告白や私記は存在しないばかりでなく、かつてG・ミッシュが指摘し、またA・モミリアーノが指摘しているように、ギリシャの自伝における個人の定義には、「自我の内的経験」は含まれていないのである(Vernant 1987: 29)

しかし一方、16世紀イギリスにおける自伝や日記の流行は、この時期以降になってはじめて、人の内面が探求され、語られるべきものによって変わっていったことを示していると考えられるのである(Trilling 1972: 38-41)。

阪本はこうした自己の内面生活の価値化を、ジンメルと言う〈秘密の装身具的機能〉と〈秘密の换位〉というメカニズムによって説明している(坂本 1999: 76-82, 126, Simmel 1908)。〈秘密の装身具的機能〉は、何かをことさらに隠すことによって、その秘密の外見が隠されたものを魅力的にすることであり、〈秘密の换位〉はその逆に、どこか魅惑的な外観に接すると、人はそこに秘密があると思い込み、想像力によってその秘密の中身を創りだしてしまうことである。プライヴァシーは、特にそれが〈公然の秘密〉的性格を持つ時、狭い意味での秘密とはいえないのだが、それでも秘密と同様の外見を伴うことでその〈装身具的機能〉を果たす。その〈装身具的機能〉により演出されたプライヴァシーの魅力は、〈秘密の换位〉という現象によって、「そこに何か探索に値するものが隠されている」という幻想を生む。その幻想がもともと存在しなかった個人的内面生活の創造に、さらには個人の価値化につながるのだというのである。

デュルケームの考えを応用するなら、こうした個人の内面の価値化の根源には、人格崇拜を基礎とする社会秩序の達成の必要性というものがあつたのだ、ということがいえよう。<sup>47</sup> このようにして社会の

<sup>46</sup> ここでの対立図式は、ハバーマスによる意識哲学だという批判(Habermas 1981=1986: (中)219)を避けるためにも、ジンメル的な修正を加え、それまでの基礎的所属集団によってすでに内面化されている価値観と、現在の所属集団によっていままさに生成されつつある価値観との対立というように捉えるべきであろう。

<sup>47</sup> トリリングは、こうした個人の内面的世界の価値化を基盤として、誠実さ(Sincerity)という倫理観が

急速な拡大が、個人主義を伸張させていったのだと考えられるのである。そしてそうした個人主義とともに、純粋さをめぐる公然の秘密もまたその重要性を増していったものと考えられる。

### 3-11 第二の契機（統合する価値の生成・表現媒体的側面）

では次に、共通の名誉の文法による、個人の名誉の表現を通した、社会秩序の形成について述べていこう。

この第二の契機において鍵になるのは、個の表現が、共同体の共有物である表現の体系によって可能となるということである。行為者は、あくまでその行為者自身の名誉を目指しつつも、その名誉を表現するための文法が一致するがゆえに、社会秩序を結果的に創り出してしまうことになる。別の言い方をすれば、共通の名誉の文法が、不分明な個人的名誉の動機に、形を与え意識化することによって、その動機に導かれた実践が、ある固有の形式を備えた社会を形成するのである。<sup>48</sup>

ではまず、こうしたアイディアの先駆となった、ジンメルによる名誉概念について参照してみよう。<sup>49</sup>

名誉の規定を内容にまで立ち入って研究すれば、それらの規定はあくまでも、ある社会的サークル(Kreis)の保存のための手段、その団結と信威、その活動規定の規則性と有効性における保存のための手段として示される。…名誉は、その現象とその意識との純粋に個人的な形式にも関わらずではなく、むしろそのような形式のために、集団生存の保存のための、本能的に形成されたもっとも驚くべき合目的性の一つである(Simmel 1908: (下) 139-142)

ジンメルの述べるように、名誉は通常、社会全体よりは小さな、「サークル(Kreis)」と結びついており、ある特定のサークルは、そのサークルに特有の、名誉に関するルールをもつ。サークルは、そのメンバーに、サークル特有の名誉を保つことを要求することによって、そのサークルを保持するのである。それはその個人的機能を通して、社会的機能を遂行するというわけだ。

このサークル(Kreis)というジンメルの概念は、彼の語法からいって、ブルデューの「場(champ)」と置き換え可能といっても良い。ゆえにここでジンメルの説くサークルの自己保存と名誉との関係は、ブルデューが十分な説明を展開できなかった「場」の自己保存と、その「場」の内部におけるメンバーの相互評価との関係にほぼ等しいといえる。このブルデューの理論との関係については本節でまた後程触れることにし、先に、こうしたジンメルの考えをゴフマンが社会秩序の説明にどのように応用したのか見ることにしよう。

ゴフマンによるその応用の第一歩は、ジンメルにおける「サークル」を、対面的相互行為の場面、すなわち「集り」として読み替えることからはじめられた。ゴフマンは言う。

個人は、家族やクラブに属する以上に、また階級や性に属する以上に、そして国家に属する以上に、集りに属するのであり、そのれっきとした一員であることを示すに優るものはないのである(Goffman 1963=1980: 267)

「集り」もまた、「集り」特有の名誉を保つことを要求することによって、その「集り」を保持することができる。ゴフマンが論じるように、「社会的場面というくもの巢のように繊細な現実ができあがっている」のは、「集りの儀礼的規則」といったような「頼りない材料」からなのである。

---

文学・演劇界を16世紀後半から400年にわたって君臨することになるという(Trilling 1972:7-41)。この誠実さこそ、本稿で問題にしている「純粋さ」の、その倫理的側面ともいえるだろう。しかしそれは自覚的に追求される倫理性であるがゆえに、逆説的な自己矛盾をはらんでいる。誠実であろうとすることは、まさに誠実であろうとする点において、誠実でないということになってしまうのだ。400年以上に及ぶの誠実さの時代全体を通じて、この自己矛盾に関する公然の秘密も、他の様々な公然の秘密とともに純粋さの価値を支え続けてきたのだといえよう。

なお、Reiman(1976)もまた、プライヴァシーをデュルケームの言う人格の聖性と結び付けて解釈している。

<sup>48</sup> この不分明な状態の個人的名誉の動機は、ウィトゲンシュタインのいう「E」のようなものである(Wittgenstein 1953=1966:184-205)。この「E」としての個人的名誉の動機は、ふるまいの体系と対応づける、共通の名誉の文法を通してはじめてアイデンティファイされるようになる。

<sup>49</sup> ジンメルにせよ、それを応用したゴフマンにせよ、デュルケーム的な見方を否定したのではなく、それに新しい見方を付け加えて補足したと考えるべきである。

〔こうした儀礼的規則の存在〕こそが、我々の生活が社会に役立つよう押しつけられる、完全なまでの保証となる。社会がその成員をこのように利用する典型的例は、集りに対して敬意を表さない人が「誇り」を持っていないとか「自尊心」を欠いていると言われることに見られる（Goffman 1963=1980: 266 括弧内引用者）

ここでゴフマンは、対面的場面の秩序維持から社会のレベルでの秩序維持へと飛躍しているが、その飛躍の隙間を埋めてやることはそれほど難しいことではない。

我々の社会生活のかなりの領域がこうした一つ一つの「集り」から構成されており、しかもその多くは外部へと開かれている。そうした開かれた「集り」において、特にここでゴフマンが分析しているような公共の「集り」においては、そうした名誉の文法は、そうした「集り」以前にある程度共有されていなければならない。すなわち、その名誉の文法は、社会において共有されていなければならないのだ。純粋さをめぐる公然の秘密もまたやはり、そうした名誉の文法として機能していると考えられる。この場合、その名誉の文法の内容そのものは問題にならない。その文法を用いて、何が表現されるかが問題となるのである。

個人が、上品な社会的行為と考えるものは、実は社会的集りに帰属したり、それから離反したりするときの手がかりとなる規則であり、上品な行為そのものは、帰属や離反を表明するのに利用できる、慣用的語法(idiom)なのである（Goffman 1963=1980:266）

このように、ジンメル＝ゴフマン的観点から見れば、純粋さをめぐる公然の秘密は、個人の名誉を表現する文法として考えることができる。個人が自己の名誉を表現するために、そうした共通の名誉の文法を必要とし、そうした共通性を通じて、相互行為秩序が維持され、しいては、社会全体の秩序の維持に影響を与えるのである。

ではここでブルデューの「場」の概念との関係を再び振り返ってみよう。

そこで問題になったのは、ある「場」のメンバーたちは、その「場」と密接な関わりを持つ特定の種類の資本を、客観的な評価に比べて過大評価する、という傾向であった。問題はこの「過大評価」なのだが、3-6、3-7で確認したのはこうした評価は社会全体における相対的評価とは別物と考えねばならないということだった。

本節でジンメル、ゴフマンの理論を見ることで一層明らかになったことは、これは「過大評価」というよりは、全く独自の評価体系だと考えるほうがよいということである。考えてみれば当然で、お互いの評価を比較する絶対的な根拠もない以上、それらは「過大評価」というよりは、無から有を生み出すような絶対性を持っていると考えるべきなのである。そしてこの評価の根拠は、単に人々がその評価体系を事実用いている、ということ以外にない。

この第二の契機を通じて名誉の文法が安定するのは、人々が、より多くの人によって用いられている名誉の規則に従って、名誉をめぐるゲームをプレイしたい、と考えていると仮定できる場合である。こうした仮定はおそらく現実的といってよいだろう。そしてそのような仮定において、ある特定の名誉の文法に従うことそれ自体が、同じ名誉の文法を共有するサークルのメンバーたちにとって公共性を帯びることも自然に理解できる。また異なる種類の名誉の文法を持つサークルはたがいとその信奉者の確保においてライバル関係にあることも同様に理解できよう。そのもっとも最悪の事態が宗教戦争、ということになる。<sup>50</sup>

この契機だけから言えば、純粋さをめぐる公然の秘密が名誉の文法として採用されたのは、単なる偶然ということになる。この契機は、すでにある名誉の文法が自己存続・自己拡大していくことを語っているに過ぎず、その名誉の文法がどのような内容を持っているか、ということは問題にならないからである。<sup>51</sup>

<sup>50</sup> もちろん現実の宗教戦争は、それぞれの名誉の文法の通用圏を守るという以外の動機を含みつつ戦われることが多いであろうし、場合によっては、宗教的動機は単なる隠れ蓑ということもままあろう。

<sup>51</sup> 自己存続という概念には、ある種の恣意性がついてまわる可能性がある。その危険性については拙稿(1997c)を参照。ここでは、自己存続という傾向は、偶然の揺らぎによってたまたまある人がある名誉の文法を採用する、ということが生じたとき、その事態がただそれだけに終わらず、さらに他の人がその名誉の文法を採用する可能性を高める、という波及効果を及ぼす、ということを意味している。

しかし、もし名誉というものを一般的により重視するようなタイプの人と、名誉以外の何かをより重視するような人がいたとすれば、この契機は名誉の内容にも関わってくることになる。それもヴェブレンの理論が予期するかたちで。それについては3-13で説明しよう。

### 3-12 第三の契機（並立する価値の生成・フレーム的側面）

最後の第三の契機は、共通のフレーム内で行われるコミュニケーションが、特殊なリアリティ感覚をともなう一種の異空間を現出させることである。生活空間が、このようなフレームによって切り取られ、区分されることによって、区分された空間間での別種の社会的動機は、互いに対立することなく並存でき、全体としての社会秩序も守られることになる。これらのフレームで区切られた空間は、すべてが互いに対等の資格を持つとして理論化も可能であるが、ジンメルやゴフマンは、他の全ての場にリアリティを供給する基底の場と、そこから派生する個々の小さな場という形で理論化している。個々の小さな場は、そうした基底的な場からの逃避先という意味を持つわけである。

それでは、これまで同様、こうした考え方の源泉となる、ジンメルの「社交／遊び」の概念から見ていこう。

人々が「遊んでいる」とき、あるいは人々が純粋な社交に興じているとき、人々は、通常とは異なる、特殊な種類の対面的相互行為の中に置かれているとジンメルは考える。「遊び」や社交の、その特殊な相互行為の形式に従うことによって、人々は、それぞれの直接的な必要性から引き離され、そうした相互行為独特の「楽しさ」を感じる、とするのである。

〔生活形式と生活実質の、規定関係の逆転〕 が、最も広く行われているのは、恐らく、私たちが遊びと呼んでいるものにおいてであろう。〔その逆転以前においては〕生活における現実の力、必要、衝動などが、生活の目的に適った人間行動の形式を生み出すが、やがてこれらの形式は、遊びのうちで、いや遊びとして、独立の内容〔すなわち社会的意味〕や刺激になる。…狩猟、謀略、心身の力の試練、競争…は、すべて…本来は生真面目なところにある生活の実質〔すなわち直接的な必要性〕という荷を下ろすことによって、…自らを、純粋な形で証明し、具体化するような対象を、選択し、あるいは創り出す。これによって、遊びはその楽しさを得るが、同時に単なる冗談とは異なる象徴的な意味をも得る（Simmel 1917 :70-71、括弧内引用者）

ここから、ジンメルは次のように続ける。「芸術と遊びとが類似する根拠は、この点にある。両者は生活のリアリティから生まれながら、このリアリティに対して、独立の領域をなす諸形式を共有する（Simmel 1917:71）」社交の場は、それ自身のリアリティを備えた独立の領域の、典型的な例である。こうした社交の場でとりわけ重要視される「形式」というものを、彼は一般化して、「遊び的形式」と呼ぶ（Simmel 1917: 74）。なぜなら、社交における「形式」は、「遊び」の世界が行うのと同じように、外の世界のリアリティから、その「形式」にふさわしい要素だけを選択的に取り入れることによって、社交の場の、独立したリアリティを持った世界を作り上げるからである。

このようなジンメルの「社交／遊び」の概念を用いて、ゴフマンは、対面的相互行為における「無関連の規則」を説明している。この「無関連の規則」とは、特定の相互行為の場において、その場にふさわしい要素だけを外の世界から導き入れ、それ以外の要素を、場に「無関連」なものとして、行為者に無視させることによって、自律的なリアリティを保った場を創出する、そうした相互行為規則である。彼は「集り」の社会秩序を導く、こうした相互行為規則の分析のために、ゲームのアナロジーを積極的に用いる。

ここでゲームがその出発点として役に立つことになる。ゲームでは、参加者たちはプレイの際、そこで使われる道具の審美的、感情的、金銭的価値に関心の対象としない。すなわち、そこでは、彼らが無関連のルールと呼ぶであろうものに従っていることが明瞭にわかる。例えば、チェッカーを、四角のリノリューム板の上にビンのふたを置いてやっても、大理石の上で、黄金の像をおいてやっても、…ゲームをする人たちは…同じ連続的な戦略的な手を交換し、同じ興奮の輪を広げていく（Goffman 1962: 6）

ゴフマンと、ジンメルの違いは、こうした「無関連のルール」による場のリアリティの生成が、まじめな場でも起こっているとする点である。社交界やゲームの世界が、それ自身の特殊なリアリティを成立させるための無関連の規則によって成立しているのと同様、欧米近代の官僚的組織も、「人の属性の無視」「感情的中立」などといった、ウェーバーやパーソンズの記述した無関連の規則によって成立して



いることを彼は観察する(Goffman 1962:8-9)。

この集りの社会秩序とリアリティを成立させている無関連の規則は、ベイトソンの「フレーム」という概念でより適切に記述できる(Bateson 1972=1990, Goffman 1962=1985: 7)。違った種類の対面的相互行為があれば、そこには違った種類のフレームがある。このフレームこそが、そのフレーム特有の、自律的なリアリティ空間というものを創り出していると考えられるのである。それは、「まじめ」や「遊び」というフレームについてだけではなくて、「純粋さをめぐる公然の秘密」についても同様のことがいえるだろう。

この第二のジンメル＝ゴフマン的な観点からは、純粋さをめぐる公然の秘密は、それ特有のフレームによって、ある種の社会的リアリティあるいは社会的価値を備えた空間を創造し、人々がそうした新しい価値を楽しむという個人的機能を通して、そうした空間の並列的秩序を維持させる、という社会的機能を果たしている、と考えることができるのである。<sup>52</sup>

もちろんこの第三の契機は、日常的なリアリティとは異なる別種のリアリティを備えた異空間を出現させ、そのリアリティを保持するために人々が共同する、ということの意味しているのであって、それがどのようなリアリティを備えたどのようなフレームであるか、ということには関係しない。純粋さをめぐる公然の秘密というコミュニケーション形式が社会のいろいろな局面において採用されるに至るのは、そのフレーム特有の性格によっており、それは他の契機との関係ではじめて理解できることである。これは第二の契機の名誉の文法が必ずしも純粋さをめぐる公然の秘密である必然性をもたないことと同様だ。

またやはり第二の契機と同様、このフレームという概念も、ブルデューの「場」の概念のなかに含まれているものと考えることができる。彼が「場」における戦略というものの実践的性格を「ゲーム」という比喻で表現したとき、その比喻はゴフマンが、ジンメルやホイジンガを引用しながら表現しようとしたものと、明らかに同じ意味を含んでいた。そのことは 3-7 に引用した箇所を再び見てもらえば明らかだろう(Bourdieu 1980=1988 (1):108, 1979=1990(1):386)。

### 3-14 第二の契機と純粋さをめぐる公然の秘密との関係

ところで先に見たように、第二の契機、第三の契機はそのままでは純粋さをめぐる公然の秘密と結びつかない。しかしその結びつきは意外なところから得られる。

第二の契機において名誉の文法はそれ自体恣意的なものだとされた。それは私たちの言語がやはり恣意的で、人々がそれを使用するのは、事実それが使用されているから、という以外の根拠を持たないのと同様である。人々は自分の身の回りで通用している言語を選ぶに過ぎず、それが日本語、中国語といった特定の言語であったのはその意味では偶然以上の何物でもない。

第二の契機からすれば、ある特定の名誉の文法が選ばれるということも本来的には恣意的であると考えても良い。そこでの前提は、たまたまめぐりあった身の回りのできるだけ多くの人と、勝ち負けには関係なく、とにかく同じルールでもって名誉のゲームをプレイしたいという欲求が人には備わっているということである。そして、そのゲームにできるだけたくさんの人が参加するなら、それだけ人々の喜びも大きい。だから人は可能な限り身の回りの他者を自分の参加しているゲームに巻き込もうとし、その名誉共同体の中で、ゲームへの参加そのものが公共的な価値を帯びるにいたるのである。

しかし、この前提だけでは捉え切れない二つの重要な「現実」が存在する。それはおそらく仮定という以上に「現実」といってもよいであろうことだ。

<sup>52</sup> ある社会的場面において、その場面の解釈に共有して用いられているはずのフレームとはまた別のフレームでもってその場面の解釈を行うことを、フレームの転換、または再フレーム化という(Goffman 1974)。ここでのべた第三の契機のうち、新しく作り上げたリアリティ空間を保持するということは、再フレーム化の禁止の一側面ともいえよう。

阪本(1999)はプライバシーの侵害を再フレーム化として捉え、またプライバシーの意識を再フレーム化のタブーとして解釈している。ただし阪本自身が述べるように、全ての再フレーム化がプライバシーの侵害とみなされているわけではなく、再フレーム化はとても幅の広い現象を意味する概念であることに注意をする必要がある。註52も参照。

一つは、名誉の文法が互いに恣意的であったとしても、名誉一般の重要性というものが、その他の種々の欲求に比べて比較的大きい人々と、比較的小さい人々がいるということである。名誉というものは、確かにジンメルのような意味で「純粋な形式」を備えているかもしれない。しかしそれが「純粋な」ものであるからこそ、それ以外の「不純で」実質的な欲求が満たされているかということにより、「名誉」の個人的重要性が変わってきてしまうのだ。これは前章でみたヴェブレンの『有閑階級の理論』の中心的なテーゼの一つであることを思い出そう。

そしてもう一つの「現実」は、人はどうせゲームをするなら、自分が勝つ見込みの大きいようなゲームをより好む、ということである。

この二つの仮定（ないし現実）を組み合わせると、次のことがいえる。すなわち、名誉のゲームに優先的に参加するのは、名誉以外のより実質的な欲求から解放されているものであって、彼らが自分に有利なルールを選ぶ結果、そのルールは名誉以外のより実質的な欲求から解放されている程度を競うものになるだろう、ということだ。それこそまさにヴェブレンが「競争心(emulation)」のたどりつく結果として考えたもののものとなるのである。

しかしこのことはすぐにもパラドックスを引き起こす。名誉はそれが恣意的で、その意味で「純粋」であることによって、公共性を持ち得たのだが、それが「純粋」であることが却ってそこに実質的な根拠を与えてしまう。

この名誉の実質的な根拠づけはその公共性も変質させてしまうと予想してもよいかもしれない。そもそも我々がヴェブレンの理論を先に放棄したのもこの点を問題にしてであった。

しかし現実には純粋さは明らかに公共的で道徳的な意義を持っている。

そこで一つの可能性として考えられるのは、純粋さをめぐる公然の秘密が、名誉の文法の実質的な根拠を隠蔽して、それがさも恣意的であり、ゆえに人々の協力にのみ基礎を持つものだと見せかけることに貢献しているのではないか、ということである。

その場合、実質的な根拠にとりあえず目をつぶり、それに人々が協力しさえすれば、その協力が生み出す集団的な価値と、集団の自己存続という機能そのものは本物のものになる。言うなれば嘘から出た真だ。

このような推論にはそれなりの根拠がある。

人はサッカーなりテニスなり、あるいはその他様々な趣味の分野において競争することを楽しむ。そこでの勝敗は社会的かつ客観的で、それぞれの分野において人々は序列化される。そしてそうした序列において、より高い位置を占めたいと願う。

もちろん人々がそれぞれの分野において、実際に「投資」をし自己投入を行う以前から、その序列をどの程度まで上がっていけるかというチャンスはある程度まであらかじめ決まっていると考えられる。事実その世界で打込んでいる人の半分近くの人、メディアンの成績さえとれていないわけだし、成績がピラミッド状に分布していれば、平均点はさらに遠い。トーナメント戦では全ての出場チームの半分が緒戦で敗退していくのである。

それでもそれぞれの趣味の分野がその才能において末端に位置する人までひきつけられるのは、才能がある程度隠蔽されており、「頑張れば何とかなる」という幻想がそこにあるからだと考えられよう。そしてそうした隠蔽を基礎として、本来才能の異なる人々が、「ともに同じものに打込む」という喜びが得られるのだ。

意地の悪い見方をすれば、その分野において才能のない人は、才能のある人の引き立て役になることを運命付けられているとさえ言える。しかしそのような場合であっても、人はその分野に真剣に打込むことができる。それほど才能というものは深く隠蔽されており、その隠蔽は大抵の場合「公然の秘密」という性格を持つのである。

純粋さをめぐる社会的なゲームにおいても、こうしたゲームと同じようなことが起こっているのではないかと考えることができる。

### 3-15 第三の契機と純粋さをめぐる公然の秘密との関係

第三の契機も、第二の契機同様、悪循環に類したメカニズムによる安定化を意味している。しかし安定化のメカニズムだけでは、そこで用いられるフレームがなぜ純粋さをめぐる公然の秘密なのか、ということが説明されない。そこでここでは、純粋さをめぐる公然の秘密というフレームが持つ性格を分析することによって、それがなぜどのように第三の契機へと結びついていくのか、ということを説明していく。

ところでこの純粋さをめぐる公然の秘密というフレームを、3-4 で述べた②のタイプの公然の秘密——すなわちその秘密がすでに公然の秘密となっていることを知らない人がいるようなタイプの「公然の秘密」——との混同を防ぐために、ヒューマニスティックなタブーというフレームとして呼ぼう。3-4 で一度定義した通り、このヒューマニスティックなタブーには、本稿で主に問題にしている経済的価値に関するタブー以外に、公然の秘密とされるような生殖・排泄などに関するタブーも含まれる。

結論からまず先に述べれば、この「ヒューマニスティックなタブー」という特殊なフレームは、第一の契機の「人格の聖性」と結びつくことによって選択されたものと考えられる。それでは以下、「公然の秘密」と「遊び」のそれぞれのフレームの比較をとおして、公然の秘密がどのようなメカニズムで「人間の聖性」という社会的リアリティを創造するのかを考えていこう。

まずベイトソンによる遊びのフレームの分析から。

ベイトソンは、遊びが遊びとして成立するのは、その場で行われる行為が「遊び」のフレームで解釈されることによってである、ということを発見した(Bateson 1972=1990)。彼は、この遊びのフレームを次のように定式化している：「今やっているこれらの行為は、それが代わりをしている行為が表すところのものを表しはしない(Bateson 1972=1990:261)」

こうした遊びのフレームで捉えられるコミュニケーションにおいて、異なる階層における二つのメッセージが明示的なかたちで共存していることにまず注意して欲しい。例えば、子犬の遊びの噛みつきは、「攻撃」という元々の意味とともに、その否定（「これは攻撃ではない」）をも同時に指示している。

さてでは問題の「ヒューマニスティックなタブー」というフレームだが、そこで解釈されるコミュニケーションにおいては、この両方のメッセージが、ある意味では相手に伝わっているにも関わらず、双方の意識の中で不在だ、という特徴をもつ。

これだけではわかりにくいかもしれないので、3-2 でブルデューの挙げた食事の例について考えてみよう。そこで食事は、第一次的なレベルにおいて「お金」をまず意味し、そしてこの意味付けがより高い次元で否定され、しかもその否定のメッセージは意識から消去される。これが公然の秘密というフレームの特質である。

もしこれら二つの階層における両方のメッセージが明示的であれば、それは「遊び」であるといえる。例えば、レストランごっこをしている子供たちは、食事に対する代価を示すものを「払いつつ」、しかもその「代価」は「代価」でないことを知っている。しかし、「公然の秘密」のフレームで解釈されるコミュニケーションでは、「食事が『お金』を意味する」ことも、「食事が『お金』を意味してはいけない」ということも隠され、そしてそれら二つのメッセージの「不在」だけが残される。これがヒューマニスティックな場における「秘密」の意味である。人はお金の「効果」を見つける一方、その効果の源である資本を認識することができない。この認識されない資本の代わりに別のものが、原因として「探し出される」。それが神聖なる「人間性」なのである。

ただしこの神聖さが、人間性と結びつくのは、第一の契機を前提としてのことであって、個人主義の発達以前にはこの神聖さの感情は別の方向に向けられていたものと考えられる。我々が「ヒューマニスティックなタブー」と呼んでいるものは、もともとはヒューマニスティックな価値とは無縁な、むしろ人間を超えるものに対して行われていたそうした儀式であったものと考えてよいのかもしれない。

それをどのように呼ぶにせよ、純粋さをめぐる公然の秘密というルールに従うことは、遊びの重要な要素である「ふりをする」ことから区別される。実際、神聖な場のリアリティは、「ふりをする」ことの否定の上に成り立っている。「ふりをする」ことは、楽しさを生むが、純粋さをめぐる公然の秘密は神聖さを生む。公然の秘密によって守られたその場は、不可能が可能となる超自然の空間であり、従ってそれは魔術や神といった自然を超越した原因を要請する。

個人主義が台頭し、人間が自ら神に成り代わる時、これまで神に対して捧げられていた儀式が、自分自身へと向けられるようになった。それが我々の言う「ヒューマニスティックなタブー」の現在の姿であり、機能なのである。<sup>53</sup>

このような聖なる空間の利用は第一の契機が前提とするような個人の価値化とは独立に発達したものと考えられる。エリアスの文明化理論に抗してデュルが示したような、性器の隠蔽やそれにとまなう羞恥心という現象の普遍性は、こうした点から説明できよう (Elias 1969=1978, Duerr 1988=1990, 1990=1994)。無論、宗教における神聖さについても同様だ。

ただし一つ忘れてはならないのは、性器の隠蔽、性行為・排泄行為の場の隔離などは、本稿で問題としている「公然の秘密」とは別の側面を備えており、おそらくそうした別の側面から分析されるべきであろう、ということである。そしてそれらは実際、神聖さとは別の感情によって受け止められている。

私たちは性器が隠されていたとしてもそこにあることを知っている。その意味で確かに性器の隠蔽は「公然の秘密」的ではある。しかし、「性器がそこにある」という二次的な情報によってではなく、性器の直接的な視覚情報によって刺激を受けるという性格が私たちにあるのであれば——実際にあるだろう——その隠蔽は「公然の秘密」としてではなく、より通常の意味での秘密として考えるべきものだということになる。

性器の隠蔽には、性衝動のコントロールにより、集団内における性的な葛藤を抑制し、そうした葛藤にとまなうロスをも最小限に抑える、という生物学的な意義がまず考えられる。それは人間以外の種における、繁殖機会をめぐる同性間の性的な闘争の儀礼化と同種の現象と考えて良いかもしれない。また性の商品化に対する、特に同性集団からの強いサンクションという現象——たとえば娼婦に対する蔑視——に着目するなら、性器の隠蔽は、労働組合によるストライキや OPEC の石油輸出制限などと同様に、性的な「サービス」の提供を同性集団内で一致して制限することにより、そうした「サービス」の

---

<sup>53</sup> 聖性とフレームの関係についてはすでにベイトソンが論じており、本稿もその影響を受けている。例えばベイトソンは、「パンとぶどう酒がキリストの肉体と血を表す」というカトリックの聖体拝領儀式におけるフレームについて言及しているが、そこでは特に聖性のメカニズムについては述べていない (Bateson 1972=1990)。ベイトソンはその後、死後に出版されたキャサリン・ベイトソンとの共著において、聖性がノンコミュニケーションと関係することを述べている (Bateson and Bateson 1987=1992)。このノンコミュニケーションという概念を阪本は再フレーム化の禁止として解釈し、再フレーム化の禁止によって聖性がうまれるものとしている (阪本 1999:173, 175)。

たしかに再フレーム化の禁止によって、聖というリアリティが守られるということもあるかもしれないが常にそうとは限らない。ましてやそれが、聖なるリアリティを生成するものとは考えづらい。

例えば宗教画というジャンルに属する芸術作品が、偶像崇拜を厳しく禁止するイスラム教世界を除き、洋の東西を問わず存在している。こうした芸術は、聖書や伝典などの宗教的物語の再フレーム化と呼んではかまわないはずだが、それらが対象の聖なる性格を常に傷つけるわけではない。場合によってはそうしたこともあるかもしれないが、大抵は問題なく、実際そうでなければ教会などの装飾に用いられるはずもない。教理問答などもやはり再フレーム化の一種と考えられる。確かにそれが、聖なるリアリティを傷つける可能性は常にあるとはいえ、必ずしもそうとは限らず、宗教によってはそれが積極的に奨励されさえしている。

例えばまた「悟り」などといった精神状態を、チクセンミハイのいう「フロウ」として解釈するという見方があるが、確かにそれはそうした経験の真っ只中においては自意識といった形での再フレーム化の欠如を特徴とするといったことはあろう (Csikszentmihalyi 1997)。ブルデューの言うゲーム感覚にも同様の特徴が見られる。そしてそうした状態から「我にかえる」ことは、事実そうした種類のリアリティを崩壊させることは間違いない。しかしその「我にかえった」状態において、そうした一種のナチュラル・ハイ状態を思い返し、それについて言及すること、すなわちその再フレーム化が、そうした経験に対して与えられる「聖なる性格」を傷つけるとは限らない。むしろ「悟り」という状態が、そうした経験のない私たちに対しても「聖なる経験」として知られているのは、そもそもそうした再フレーム化が行われた結果なのである。

こうしたもろもろの事実から鑑みて、阪本(1999)の議論は納得しがたい。註51も参照。

集団的独占価格を維持しよう、という戦略として理解することもできよう。

同様に、排泄に関する隠蔽についても、それが単に表現上の象徴的問題である以上に、空間上における実質的な隔離をも伴っていることは無視してはならない。もちろんそうした空間的隔離には衛生的な意義があったと考えてよいだろう。

いずれにせよ、これらのタブーもまた、先に示した結婚式などでのタブー語などと同様に、ここでの分析の対象となった「公然の秘密」とは区別して考える必要がある——あるいは少なくともそういう側面を持っている——ということである。

### 3-16 これら三つの契機とヴェブレンの理論との関係

ところで最後にこれら三つの契機とはまた異なる公然の秘密に関する解釈を、ヴェブレンの理論の応用から考えてみよう。それは純粋さをめぐる公然の秘密も一種の純粋さとして、それを同列に捉えてしまうことである。

そのような考えは、純粋さの道徳的性格をめぐる問題を再燃させるがゆえに 3-6 でいったんとりあげながらも破棄された。しかし、もしその道徳的性格が、社会階層と強い連関を持つ集団内でのものに過ぎないとすれば、その問題を避けることが可能なのである。<sup>54</sup>

もしブルデューのいう「場」やジンメルが言う「サークル」が、ウェーバーの言う「身分」として社会的地位と結びついていた場合、身分集団はその社会的地位を守るために、集団内において名誉の文法の積極的な履行を義務づけるだろうことが予想できる。グループのメンバー個人における規範の遵守に、その身分集団全体の威信がかかっていれば、そのようなことが現実的になる。

そうした場合、その集団内での結束と、規範の存続に対するその集団内での道徳的な対応に関して、ここで述べた三つの契機というメカニズムを考える必要さえなくなってくる。この三つの契機は公然の秘密が公然の秘密であるということを通じてその機能を発揮するという前提に立っての考察であったが、その公然の秘密としての性格とは無関係に、単にその経済的な意味だけによって社会的地位の表示という効果をもたらし、またそれがゆえに公然の秘密が、それが守っているものとされる純粋さと同じレベルにおいて必要とされている可能性があるのだ。まさに顕示的閑暇や顕示的消費として。

そこで経験的実証の課題とし次のことが問題となる。すなわち、純粋さをめぐる公然の秘密の保持の程度が、実際どの程度社会的階層と相関があるのか、ということだ。純粋さそのものと社会的地位や経済力との関係はブルデューが示したとおりであったとして、これとそれとは全くの別問題である。そしてそのことに関し、我々は十分なデータを得ていない。もし階層との相関が大きければ、それはヴェブレンの理論がこの場合によりあてはまりがよいことを意味する。逆に相関がそれほど大きくないのなら、別の要因、すなわち我々がいまここで検討している三つの契機をより重要視してよいということになる。

またそれと同時に、公然の秘密の暴露に対しての制裁的措置がどこから下されるのか、ということも重要だといえる。社会的階層を同じくする集団内からなのか、それとも社会階層とは無関係の小集団や社会一般からなのか。

この点に関する経験的実証によりはじめて、これまで述べた三つの契機の位置づけも明らかになっていくことになろう。

### 3-17 第三章のまとめと経験実証的課題

本章では、純粋とはいえないかもしれない純粋さを、人はなぜそれでも純粋さとして受け入れいるのか、ということを経験的に考察してきた。

ヴェブレンはそれが、製作者本能と、社会的地位を誇示したいという競争心の欲求との妥協の産物だと見てとる。人が純粋さの不純さに気づかないのは、その不純さを露骨に示すような習慣が製作者本能の検閲によってチェックされ、淘汰された結果だとする。残った不純さはすべて目立たない形に偽装されているゆえに人はそれに気づかないのだと。しかしこのような考えでは、「純粋さ」が社会全体が協同して達成すべき価値として現れでていることが説明できない。

<sup>54</sup> このような解釈はまさにエリアスが文明化の推進力として考えたものと一致する(Elias 1969=1978)。

この考えに対して、純粋さは公然の秘密というヴェールによって間接的に保護されており、その結果人は純粋さの不純さを不問にするのだ、という別の仮説を立てることができる。この仮説はブルデューの「隠蔽」という概念を応用したものである。ブルデューは、人が贈り物などの貨幣への交換可能性に気がつきつつ、しかもそれに言及することがタブーであることに目を向ける。贈り物などといったもの以外にも、「公然の秘密」は人間性に関わる多くの側面に関して広がっている。こうした公然の秘密がいだにはさまることによって、純粋さは純粋さとして認識されるのだと考えられる。このように考えれば、「公然の秘密」が、集団の協力によって保たれていることなどから、純粋さの道徳的意義の源泉も理解可能になる。

ではなぜ人はこうした公然の秘密の保持に協力するのだろうか。ブルデューはこれに対し大きく分けて二種類の解答を与える。一つはそれが支配階級による被支配階級の搾取に役立てられるため、というもの。もう一つは「場」の利益の共同的防衛による、というものである。前者の理論は被支配階級の合理性を恣意的に否定し、また資本概念の実体化に基づいているがために受け入れられない。後者の理論でブルデューは、そうした「場」の利益が社会における相対的価値に基づいていることを示そうとするが、我々はその企てが必然的に矛盾に至ることを示し、その利益が実のところ絶対的価値であると考えべきことを逆説的に明らかにする。

こうした絶対的価値が在る、ということは、実践の合理性という前提から導かれる一種の理論的仮構に過ぎないのだが、単にそれだけのものでもなく、それは経験的にも検証可能な「場」の再生産ないし社会の再生産という事象につながっているものと考えられる。<sup>55</sup>

純粋さの背後にある公然の秘密、すなわちヒューマニスティックなタブーがどのようにしてこうした社会的機能を果たすかについては、ゴフマンの社会秩序モデルの応用により、三つの契機を考えることができる。このヒューマニスティックなタブーは、1「人格の聖性」に捧げられた儀礼として、2「サークル」における名誉の保持の表現手段として、たまたま採用された文法として 3 そしてそれが独自に創りだすリアリティ空間のフレームとして、理解可能であり、それらの契機を通じて個々の「場」の存続、しいてはこれらの契機を共有する社会そのものの存続を可能にするものと考えられる。

この三つの契機は、ゴフマンから引用していることからわかるように、ミクロな相互行為における秩序維持に関して検証されているにすぎず、それがマクロな社会の再生産にどのような影響を及ぼしているのか、ということは今後の課題となる。

このうち1の契機は近代化の過程における個人主義の発展という、社会学の主要なテーマと関連をもち、フーコーやギデンスといった理論家がそれぞれの視角からの分析を行っているが、こうした契機に基づくダーウィニズム的な選択淘汰があったかどうかは、未だ明らかになってはいない(Foucault 1976-1984=1986-1987, Giddens 1991, 1992)。それ以外の契機に関する実証研究はまだほとんど進んでいないといってよいだろう。

またこうした契機とともに、この純粋さをめぐる公然の秘密そのものが、一種の顕示的閑暇になっているという可能性も考えられる。社会的地位をともしにする集団が、その社会的地位を示すために、この公然の秘密を利用している可能性である。この可能性に関しては、社会的地位と公然の秘密の実践の相関関係を、そして公然の秘密の暴露に対してサンクションが主にどこから与えられるのか、それが社会全体からなのか、それとも社会階層を共にする集団からなのかを調べることにより検証できよう。

---

<sup>55</sup> 「理論的仮構」というのは、実践の合理性とこの絶対的価値とを実証しようとすれば、それらは互いを参照する循環論法にはまる、ということである。実践が合理的だといえるのは、〇〇という絶対的価値が考えられるからで、絶対的価値があると考えられるのは、実践が合理的だからだ、という具合に。絶対的価値がある、ということの理論的意味は、それが相対的価値ではない、ということにある。

## むすびに代えて

「それで？ 結局のところ、純粋さというのは戦略的な実践の結果だって言えるの？」

「そういうふうに断言できるわけじゃない。第一章では、それを経験的に実証するということがどういふことなのかを示しているんだけど、第二章以下でその経験的な実証をしているわけではないし」

「では一体何がわかったの？」

「もし純粋さというものが戦略的な実践の結果だとしたら、それはどういう意味で戦略的なのか、どのような損得の基準で実際動いていることになるのか、ということだね」

「でもそれも『こういう基準で人は動いています』って言えるわけじゃないんでしょう？」

「うん、それが言えたら、純粋さが戦略的な実践の結果だってわかったことになるからね」

「ではどういうことなの？」

「もし純粋さというものが戦略的な実践の結果だったとしても、それはブルデューが考えたように、社会における相対的に高い地位を手に入れるためだ、とはいえないってこと。つまり、純粋さの戦略的な性格に関して、ひとつの解釈が否定できたわけだ」

「他にはどのような解釈がありえたの？」

「もっと常識的に、純粋さというのはやっぱり自分の欲求、それも他の人の目を気にしてでなく、純粋に自分自身が求めているものを求めることだと考えて間違いない、ということとか」

「そういう常識的な考え方では何か問題があるの？」

「そう考えてしまうと、純粋さというものが公然の秘密に守られている理由が説明できないんだ」

「そのことが第三章のはじめのあたりに書いてあるのね？」

「そういうこと」

「他には？」

「他の可能な解釈？ そうだね、それはやっぱりブルデューと同じように、純粋さというものは、観客がいてはじめて意味を持つようなものだ、という考え方だよ。だけど彼の考えがブルデューと違うのは、それが相対的な社会的地位を手に入れるのに直接役立つわけではなくて、ただその社会的地位を見せびらかしたいだけだということんだ」

「彼ってヴェブレンね？ あとその見せびらかしだけど…」

「うん、そういうふうに意識的に思っている、ということではなくて、社会的地位というものがうまく表示できるようなそういう実践が結果的に行なわれるということ」

「で、そういう考え方なら公然の秘密についてもうまく説明できるの？」

「その質問に答えるには、まず二つのことを経験的に調べておかなきゃいけない。純粋さをめぐる公然の秘密の守られ方が、純粋さそのものと同じように、社会階層を上がるにつれて厳しくなっているか、ということと、誰から公然の秘密を守ることを要求されているか——社会階層の中からなのか、それとも社会全体からなのか——という、この二つ。もし公然の秘密というルールが階層と関係していて、しかも公然の秘密を守ることのプレッシャーが階層内部から来ているのなら、ヴェブレンの理論だけで十分ということになる。その場合には、ただ単に公然の秘密を守ることでそのものが、純粋さと同じように社会的地位の表示に役立っていると考えたらいい。

もしそうでないなら、公然の秘密についてはヴェブレンの理論だけでは足りなくて、ブルデューの考え方なども応用しなければいけないことになる」

「でもブルデューの考えはだめだったんでしょう？」



「うん、だけど公然の秘密についてのブルデューの考えはそれでも役に立つんだ。もっともその場合でも、相対的社会的地位の上昇を人々が無意識的に目指してる、という戦略概念は受け入れられない。彼にはそういう戦略概念よりも『場』の再生産をより重視して議論している部分があって、そうした考えを応用してやればいいんだ」

「ゼロサムではなくノンゼロサム、というところね」

「そう。そういうノンゼロサムの考えはゴフマンのモデルとも通底するところがあるから、それらとともに生かしてやるといい。そうすると、純粹さというものが、とりあえず今まで経験的にわかっていることと矛盾なく、戦略的に理解できることになるんだ」

## 参考文献

- Aboulafia, M. 1999 “A (Neo) American in Paris: Bourdieu, Mead, and Pragmatism” in Shusterman, R. (ed.) *Bourdieu/A Critical Reader*. Oxford: Blackwell :153-174
- Alexander, J. 1995 *Fin de Siècle social theory: relativism, reduction and the problem of reason*. London: Verso
- Arendt, H. 1958 *The Human Conditions*. Chicago : University of Chicago Press (=1973 志水速雄訳『人間の条件』中央公論社)
- Aries, P. [1960]1973 *L’ Enfant et la Vie Familiale sous l’ Ancien Regime*. Paris: Editions du Seuil (=杉山光信、杉山恵美子訳『子供の誕生』みすず書房)
- Bateson, G. 1972 *Steps to an Ecology of Mind*. New York: Ballantine Books (=1990 佐藤良明訳『精神の生態学』思索社)
- 1979 *Mind and nature*. New York : Dutton (=1982 佐藤良明訳『精神と自然』思索社)
- Bateson, G. and Bateson, M. 1987 *Angels Fear*. New York : Macmillan(=1992 星川淳訳『天使のおそれ』青土社)
- Baudelot, C. and R. Establet 1981 “France’s capitalistic school: problems of analysis and practice” in Lemart (ed.) *French sociology : rupture and renewal since 1968*. New York : Columbia University Press
- Becker, G. 1971 *Economic theory*. New York : Knopf (=1976 宮沢健一、清水啓典訳『経済理論』東洋経済新報社)
- Benn, S. 1971 “Privacy, Freedom, and Respect for Persons” in 1984 Shoeman, F. (ed.) *Philosophical Dimensions of Privacy*. Cambridge: Cambridge University Press
- Bourdieu, P. 1977 *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press
- 1979 *La Distinction*. Paris: Edition de Minuit(=1990 石井洋二郎訳『ディスタクシオン I・II』藤原書店)
- 1979 “Les trois etats du capital culturel” *Actes 30*: 3-6 (=1986 福井憲彦訳「文化資本の三つの姿」『アクト』1:18-29)
- 1980 *Le Sens Pratique*. Paris: Edition de Minuit(=1988, 1990 今村仁司・湊道隆他訳『実践感覚 1・2』みすず書房)
- 1987 *Choses dites*. Paris: Les Edition de Minuit (=1988 石崎晴己訳『構造と実践』新評論)
- 1997 *Meditations pascaliennes*. Paris: Seuil
- Bourdieu, P. and Passeron, J.C. 1970 *La Reproduction*. Paris: Les Edition de Minuit (=1991宮島喬訳『再生産』藤原書店)
- Bourdieu, P. and Wacquant, L. 1992 *An Invitation to Reflexive Sociology*, Chicago: University of Chicago Press
- Bouveresse, J. 1999 “Rules, Dispositions, and the Habitus” in Shusterman, R. (ed.) *Bourdieu/A Critical Reader*. Oxford: Blackwell :45-63
- Camic, C. 1986 “The Matter of Habit” *American Journal of Sociology 91*: 1039-1087
- Chomsky, N. 1965 *Aspects of the Theory of Syntax*. Cambridge : M. I. T. Press(=1970 安井稔訳『文

- 法理論の諸相』研究社)
- 1966 *Cartesian linguistics*. New York: Harper & Row (=1976 川本茂雄訳『デカルト派言語学』みすず書房)
- Cronin, C. 1996 “Bourdieu and Foucault on power and modernity” *Philosophy and social criticism* 22(6):55-72
- Crowther, P. 1994 “Sociological imperialism and the field of cultural production: the case of Bourdieu” *Theory, Culture and Society* 11(1): 155-175
- Csikszentmihalyi, M. 1997 *Finding Flow in Everyday Life*. New York: Basic Books.
- Dobriansky, E. 1957 *Veblenism*. Washington: Public Affairs Press
- Dorfman, J. 1934 *Thorstein Veblen and His America*. New York : Viking Press (=1985 八木甫訳『ヴェブレン：その人と時代』CBS出版)
- Dreyfus, H. and Rabinow, P. 1993 “Can there be a Science of Existential Structure and Social Meaning?” in Postone, M., LiPuma, E. and Calhoun, C. (ed.) *Bourdieu/ Critical Perspectives*. University of Chicago Press: 35-44
- Duerr, H. P. 1988 *Nacktheit und Scham*. Surkamp :Frankfurt am Main (=1990 藤代幸一、三谷尚子訳『裸体と恥じらいの文化史』法政大学出版局)
- 1990 *Intimität*. Surkamp :Frankfurt am Main (=1994 藤代幸一、津山拓也訳『秘めごとの文化史』法政大学出版局)
- Durkheim, E. [1893] 1926 *De la Division du Travail Sociale*. Paris: Alcan (=1989 井伊玄太郎訳『社会分業論』講談社学術文庫)
- [1897] 1960 *Le Suicide*. Paris: Presses Universitaires de France (=1985 宮島喬訳『自殺論』、中公文庫)
- [1912] 1960 *Les Formes Élémentaires de la Vie Religiuese*. Paris: PUF (=1942古野清人訳『宗教生活の原初形態(上・下)』岩波文庫)
- 1914 “Le dualisme de la nature humaine et ses conditions sociales” *Scientia*15: 206-221 (=1983「人間性の二元性とその社会的条件」小関藤一郎 編・訳『デュルケーム宗教社会学論集』行路社 249 - 268)
- 1924 *Sociologie et Philosophie*. Paris: Félix Alcan (=1985 佐々木交賢訳『社会学と哲学』恒星社厚生閣)
- Elias, R. 1969 *Über den Prozess der Zivilisation*. Bern: Francke (=1978 波田節夫他訳『文明化の過程(上・下)』法政大学出版局)
- Elster, J. 1981 “Snobs (Review of Bourdieu 1979)” *London Review of Books* 3 (20):10-12
- 1983 *Sour Grapes*. Cambridge: Cambridge University Press
- 1986 “Introduction” Elster, J. (ed.) *Rational Choice*. Basil Blackwell
- Festinger, L 1957 *A theory of cognitive dissonance*. Stanford : Stanford University Press, (=1965 末永俊郎監訳『認知的不協和の理論』誠信書房)
- Foucault, M. 1966 *Les mots et les choses*. Paris : Gallimard (=1974 渡辺一民、佐々木明訳『言葉と物』新潮社)
- 1976-1984 *Histoire de la Sexualite (v. 1-3)*. Paris : Gallimard (=1986-1987 渡辺守章、田村淑訳『性の歴史(1-3)』新潮社)

- Fried, C. 1968 “Privacy: A Moral Analysis” F.D. Shoeman (ed.) *Philosophical Dimensions of Privacy*. Cambridge: Cambridge University Press
- Frow, J. 1987 “Accounting for tastes: some problems in Bourdieu’s sociology of culture” *Cultural Studies* 1(1): 59-73
- Gambs, J.S. 1946 *Beyond supply and demand : a reappraisal of institutional economics* (=1988佐々木晃監訳 『需給を超えて』 多賀出版)
- Gavison, R. 1980 “Privacy and the Limits of Law” in 1984 Shoeman, F. (ed.) *Philosophical Dimensions of Privacy*. Cambridge: Cambridge University Press
- Gerstein, R. 1978 “Intimacy and Privacy” in 1984 Shoeman, F. (ed.) *Philosophical Dimensions of Privacy*. Cambridge: Cambridge University Press
- Gettings, F. 1988 *Dictionary of Demons*. London : Rider (=1992 大滝啓裕訳 『悪魔の事典』 青土社)
- Giddens, A. 1991 *Modernity and Self-Identity*. Cambridge: Polity Press  
1992 *The Transformation of Intimacy*. Cambridge: Polity Press (=松尾精文、松川昭子訳 『親密性の変容』 而立出版)
- Goffman, E. 1959 *The Presentation of Self in Everyday Life*. New York: Doubleday (=1974石黒毅訳 『行為と演技』 誠信書房)  
1961 *Encounters*. New York: Bobbs-Merrill (=1985 佐藤毅、折橋徹彦訳 『出会い』 誠信書房)  
1963 *Behavior in Public Places*. New York: The Free Press (=1980 丸木恵祐、本名信行訳 『集りの構造』 誠信書房)  
1967 *Interaction Ritual*. New York: Pantheon (=1986 広瀬英彦、安江孝司訳 『儀礼としての相互行為』 法政大学出版)  
1971 *Relations in Public*. New York: Basic  
[1974] 1986 *Frame Analysis*. Boston: Northeastern University Press  
1983 “The Interaction Order” *American Sociological Review* 48: 1-17
- Grafen, A. 1990 “Biological Signals as Handicaps” *Journal of Theoretical Biology* 144: 517-546
- Habermas, J. 1981 *Theorie des Kommunikativen Handelns*. Frankfurt am Main: Suhrkamp (=1986藤沢賢一郎他訳 『コミュニケーション的行為の理論(上・中・下)』 未来社)
- Harker, R. et al. 1990 *An Introduction to the Work of Pierre Bourdieu*. New York: St. Martin’s Press (=1993 滝本往人他訳 『ブルデュー入門』 昭和堂)
- Harker, Richard K. and Steve May. 1993. “Code and habitus: comparing the accounts of Bernstein and Bourdieu” *British Journal of Sociology of Education* 14(2): 169-178.
- Harrison, S. 1995. “Four types of symbolic capital” *Journal of the Royal Anthropological Institute* 1(2): 255-272
- Hill, C. 1961 *The Century of Revolution*. Nelson, London
- Honneth, A.N. 1986 “The fragmented world of symbolic forms: reflections on Pierre Bourdieu’s sociology of culture” *Theory Culture and Society* 3(3): 55-66.
- Kant, I [1785] 1957 *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Hamburg : F. Meiner (=1976篠田英雄訳 『道徳形而上学原論』 岩波文庫)
- 片桐雅隆 1996 『プライバシーの社会学』 世界思想社

- 小原一馬 1994 「P・ブルデュー戦略=資本概念の意義」 京都大学大学院教育学研究科修士論文
- 1997a 「マルクス、スペンサー、デュルケームによる社会的分業の分析—肯定的結果編」 『研究紀要 教育・文化・社会』 4： 53-66
- 1997b 「象徴資本の秘密/隠蔽におけるブルデュー「搾取モデル」の欠陥」 日本教育社会学会第49回大会発表要旨
- 1997c 「人間と自然の対立を基礎とする社会理論のフィクション的性格—システム論、構造主義、合理的選択理論の批判」 日本社会学会第70回大会発表要旨
- 1997d 「ブルデュー資本概念における「秘密」と「隠蔽」—ブルデューモデルによる「公然の秘密」とそのゴフマンモデルとの相補性—」 『ソシオロジ』 130： 3-24
- 1998a 「マルクス、スペンサー、デュルケームによる社会的分業の分析—否定的結果編」 『京都大学教育学部紀要』 44, 372-384
- 1998b 「スミス、マルクス、スペンサー、デュルケームによる社会的分業の原因分析—ポジティブ・フィードバックの発見」 『ソシオロジ』 132： 3-20
- 1999 「真面目さという戦略——授業予復習と受験勉強に見られる性差」 『研究紀要 教育・文化・社会』 6, 15-30
- Kripke, S. 1982 *Wittgenstein on Rules and Private Language*. Cambridge : Harvard University Press (=1983 黒崎宏訳 『ウィットゲンシュタインのパラドックス』 産業図書)
- Levine, D. 1995 *Visions of the Sociological Tradition*. Chicago: University of Chicago Press
- Lévi-Strauss, C. 1949 *Les Structures Élémentaires de la Parenté*. Paris: P.U.F. (=1977 馬淵東一・田島節夫監訳「親族の基本構造(上)(下)」 番町書房)
- 1958 *Anthropologie Structurale*. Paris: Librairie Plon (=1972 川田順三他訳「構造人類学」 みすず書房)
- McGinn, C. 1984 *Wittgenstein on Meaning: an Interpretation and Evaluation*. Oxford: Blackwell (=1990 植木哲也〔他〕訳 『ウィットゲンシュタインの言語論：クリプキに抗して』 勁草書房)
- Malcolm, N. 1986 *Nothing is Hidden*. Oxford : Blackwell (=1991 黒崎宏訳『何も隠されてはいない：ウィットゲンシュタインの自己批判』 産業図書)
- Marx, K [1844] 1970 *Ökonomische-Philosophische Manuskripte*. Leipzig : P. Reclam (=1964 城塚登・田中吉六訳『経済学・哲学草稿』 岩波文庫)
- Mauss, M. [1950] 1968 *Sociologie et Anthropologie*. Paris: Presses Universitaires de France (=1973, 1976 有地亨他訳『社会学と人類学I・II』 弘文堂)
- Maynard-Smith, J. 1982 *Evolution and the Theory of Games*, Cambridge: Cambridge University Press (=1985 寺本英・梯正之訳『進化とゲーム理論』 産業図書)
- Mead, G. H. 1936 *Movements of Thought in The Nineteenth Century*. Chicago : University of Chicago Press (=1994 魚津郁夫、小柳正弘訳『西洋近代思想史』 講談社学術文庫)
- Nietzsche, F. [1885-6] 1925 *Jenseits von Gut und Böse*. München : Musarion (=1970 木場深定訳『善悪の彼岸』 岩波文庫)
- [1887] 1925 *Zur Genealogie der Moral*. München : Musarion (=1940 木場深定訳『道德の系譜』 岩波文庫)
- Parsons, T. [1937] 1968 *The Structure of Social Action*. New York: The Free Press. (=1974-1989

- 稲上毅・厚東洋輔訳『社会的行為の構造（１～５）』木鐸社)  
1964 *Social Structure and Personality*. New York: Free Press
- Polanyi, K. 1977 *The Livelihood of Man*. Academic Press (=1980 玉野井・栗本他訳『人間の経済 I・II』岩波書店)
- Rachels, J. 1975 “Why Privacy is Important” in 1984 Shoeman, F. (ed.) *Philosophical Dimensions of Privacy*. Cambridge: Cambridge University Press
- Reiman, J. 1976 “Privacy, Intimacy, and Personhood” in 1984 Shoeman, F. (ed.) *Philosophical Dimensions of Privacy*. Cambridge: Cambridge University Press
- Riesman, D. 1950 *The lonely crowd : a study of the changing American character*. New Haven : Yale University Press (=1964 加藤秀俊訳『孤独な群衆』みすず書房)
- Robbins, D. (ed.) 2000 *Pierre Bourdieu (v. 1-4)*. London : SAGE
- Rorty, R. 1979 *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton : Princeton University Press (=1993 野家啓一監訳『哲学と自然の鏡』産業図書)
- Rousseau, J. [1762] 1915 *Du Contrat Social*. ed. by C. E. Vaughan in *The Political Writings of Jean-Jacques Rousseau* Vol. 2, Cambridge : Cambridge University Press (=1954 桑原武夫、前川貞次郎訳『社会契約論』岩波文庫)
- 佐々木晃 1998 『ソースタイン・ヴェブレン：制度主義の再評価』ミネルヴァ書房
- Schazki, T. 1996 *Social Practices- A Wittgensteinian Approach to Human Activity and the Social*. Cambridge: Cambridge University Press
- 1997 “Practices and actions: a Wittgensteinian critique of Bourdieu and Giddens” *Philosophy of the Social Sciences* 27: 283-308
- 阪本俊生 1995 「プライバシーとノンコミュニケーション」『ソシオロジ』124: 3-21
- 1999 『プライバシーのドラマトウルギー』世界思想社
- Shoeman, F. 1984a “Privacy: Philosophical Dimensions of Literature” in Shoeman, F. (ed.) *Philosophical Dimensions of Privacy*. Cambridge: Cambridge University Press
- 1984b “Privacy and Intimate Information” in Shoeman, F. (ed.) *Philosophical Dimensions of Privacy*. Cambridge: Cambridge University Press
- Shusterman, R. 1999 “Bourdieu and Anglo-American Philosophy” Shusterman, R. (ed.) *Bourdieu/A Critical Reader*. Oxford: Blackwell :14-28
- Simmel, G. 1908 *Soziologie*. Berlin: Duncker & Humblot (=1994 居安正訳『社会学（上・下）』白水社)
- 1917 *Grundfragen der Soziologie*. Berlin und Leipzig: Walter de Gruyter (=1979 清水幾太郎訳『社会学の根本問題』岩波文庫)
- Smart, A. 1993 “Gifts, Bribes, and Guanxi” *Cultural Anthropology* 8: 388-408
- Spence, A. M. 1973 “Job Market Signaling” *Quarterly Journal of Economics* 90: 225-243
- Spencer, H. [1860] 1972 *The Social Organism in On Social Evolution*. Chicago: University of Chicago Press: 53-70
- 1876 *The Principles of Sociology I*. London: Williams and Norgate
- [1896] 1975 *The Principles of Sociology III*. Westport Con.: Green Wood Press
- 高哲男 1991 『ヴェブレン研究』ミネルヴァ書房

- Taylor, C. 1993 “To Follow a Rule…” in Postone, M., LiPuma, E. and Calhoun, C. (ed.) *Bourdieu/Critical Perspectives*. Chicago: University of Chicago Press: 45-60
- Touraine, A. 1974. “The raison d’être of a sociology of action (Reply to Bourdieu and Reynaud 1974)” Giddens, A. (ed.) *Positivism and sociology*. London: Heinemann: 115-127
- Tuan, Y. 1982 *Segmented Worlds and Self*, Minneapolis :University of Minnesota Press (=1993阿部一訳『個人空間の誕生』 せりか書房)
- Trilling, L. 1972 *Sincerity and authenticity*. Cambridge, Mass. : Harvard University Press (=1989野島秀勝訳 『<誠実>と<ほんもの> : 近代自我の確立と崩壊』 法政大学出版局)
- 永井均 1991 『<魂>に対する態度』 勁草書房
- 中山大 1974 『ヴェブレンの思想体系』 ミネルヴァ書房
- Veblen, T. 1899 *The Theory of Leisure Class*. New York: Macmillan Company (=1961 小原敬士訳 『有閑階級の理論』 岩波書店)
- 1914 *The Instinct of Workmanship and the State of the Industrial Arts*. New York: Macmillan (=1997 松尾博訳 『ヴェブレン経済的文明論 : 職人技本能と産業技術の発展』 ミネルヴァ書房)
- 1919=1994 *The Place of Science in Modern Civilisation, And Other Essays*. Routledge
- Velnant, J. 1987 in Veyne, P. et al. *Sur l’individu*. Paris: Editions du Seuil (=1996 大谷尚文訳『個人について』 法政大学出版 ——1985年10月22-24日ロワイヨーモンにおいて開催されたシンポジウム『個人について』の報告書)
- Wacquant, L. 1996. “Reading Bourdieu’s Capital’ ” *International Journal of Contemporary Sociology* 33(2):151-169
- Weber, M. 1922 “Soziologische Grundbegriffe” *Wirtschaft und Gesellschaft*. Tübingen, J. C. B. Mohr (=1972 清水幾太郎訳『社会学の根本概念』 岩波文庫)
- Wittgenstein, L. 1953 *Philosophische Untersuchungen*. London: Basil Blackwell (=1976 藤本隆志訳『ウィトゲンシュタイン全集 8 哲学探究』 大修館書店)
- Zahavi, A. 1975 “Mate Selection: a Selection for a Handicap” *Journal of Theoretical Biology* 53: 205-214